FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

LA MONARCHIA TRADIZIONALE

MODERNA E
- ROMA

controcorrente

"La varietà storica è prima di tutto varietà sociale. La tendenza all'uniformità legislativa è un concetto che nacque nelle viscere dell'astratto giusnaturalismo protestante, impegnato a rinnegare la realtà viva della storia. Il pensiero cattolico della Controriforma, riaffermato da Giambattista Vico, non negò la storia, anzi assunse la varietà storica nella pienezza delle sue conseguenze politiche. La negano invece i figli del protestantesimo europeo in politica: l'assolutismo del secolo XVIII, il liberalismo del XIX ed i totalitarismi del XX".

"L'Europa è meccanicismo, neutralizzazione del potere, coesistenza formale di fedi religiose, assolutismi, democrazie, liberismi, guerre nazionali o di famiglie, concezione astratta dell'uomo, Società delle Nazioni, ONU, parlamentarismo, repubbliche, sovranità illimitate di principi o di popoli".

"Perciò io, passeggiando nella vecchia via Toledo, meta prediletta da tanti napoletani purosangue nei giorni in cui Napoli era Napoli, ho sentito spesso il peso dolce di una eredità così nobile ed ho guardato con pietoso dolore tanti figli del popolino venduti a tutte le piazze delle mode europee dalle vuote minoranze di pseudo intellettuali. Ultimo napoletano nell'intimità del mio spirito mi sentivo l'unico figlio spirituale della Tradizione napoletana tra gente che, non solo l'ignorava, ma si vantava d'ignorarla. Solo dall'anima del popolino, disprezzata da tali minoranze, traspariva la genuinità sepolta della Napoli mia e dei miei avi".

BIBLIOTE
CON

L. 20.000

L'irruzione, sulla scena della cultura antagonista italiana, di Francisco Elías de Tejada, negli Anni Settanta, costrinse il tradizionalismo italiano ad un ripensamento sui grandi temi identitari. Il bagaglio culturale di cui Elías de Tejada si faceva carico proveniva dalla grande tradizione della *Hispanidad*. Non ci fu bisogno di attendere l'Europa di Maastricht o Strasburgo per capire, allora, come l'ambiguità politico-culturale di questo termine era ereditata dal protestantesimo e da una mentalità *liberal* che nulla aveva da spartire col Sacro Romano Impero e che, anzi, poneva le basi per quel processo di subalternità a quella omologazione violenta dei popoli che noi oggi chiamiamo mondialismo.

All'Europa, prodotto della decadenza rinascimentale, la cultura carlista contrapponeva il concetto medievale di Cristianità, vale a dire della universalità spirituale e politica cementata dalla fede cattolica, della organicità sociale, delle libertà concrete dei popoli. Alla Rivoluzione "europea" si opponeva, quindi, e si oppone la Tradizione cristiana: due culture alternative e inconciliabili.

La verità delle particolari tradizioni dei popoli, di cui Elías de Tejada si fece portavoce contro ogni uniformismo e contro ogni statalismo accentratore (si parla infatti di "Spagne" e non di "Spagna"), è ancor oggi di estrema attualità politica. La riscoperta delle identità dei popoli, delle piccole patrie, delle minoranze etniche e culturali che non vogliono essere assorbite nel vortice del Grande Fratello americano, ripropone la dottrina dei *Fueros*, cioè di quel sistema giuridico per cui i "privilegi" (da "privata lex") particolari di una regione non possono essere calpestati dal centralismo astratto di marca liberal-nazionalistica. La monarchia federativa viene quindi additata come la forma più alta per affratellare i popoli in un destino comune e per tutelare il grande patrimonio culturale (di storia, lingua, tradizioni) che ogni popolo ha il diritto di conservare. Indicando l'antica terra di Navarra come luogo esemplare in cui la Tradizione si conservava e reagiva al tentativo dell'assolutismo

GULLÀ
149863

ottocentesco di minarne le basi, Francisco Elías de Tejada indicava la strada per riscoprire e vivificare la stessa Tradizione napoletana, in cui egli stesso si sentiva intimamente inserito e l'inizio della cui decadenza faceva risalire all'avvento della dinastia borbonica, che (eccezion fatta per gli ultimi due re) era stato fautore di un "infrancesamento" politico-culturale, foriero dei successivi rivolgimenti giacobini che la storia ha dovuto registrare.
Dotato di una cultura straordinaria, ma sanguigno di carattere, Elías de Tejada non era uomo da mediazioni. La sua struttura mentale era quella dell'*hidalgo* ispanico di grande apertura d'animo verso tutti ma di estremo rigore intellettuale. L'incontro con lui, "uomo concreto" della Tradizione, fu decisivo per il tradizionalismo italiano, decisivo. La ripubblicazione (dopo trentaquattro anni dalla prima edizione) de *La Monarchia Tradizionale* offre a tutti gli avversari del cosiddetto "mondo moderno" un'arma culturalmente micidiale per combattere gli attuali e più pericolosi nemici della Tradizione, identificabili sotto un abito a stelle e strisce.

In copertina:
"LOS ABANDERADOS DEL TERCIO DE LACAR"
Illustrazione di C. Sáenz de Tejada

PINO TOSCA - Consigliere nazionale del Sindacato Libero Scrittori Italiani, già dirigente di organizzazioni formative di segno tradizionalista, autore di numerosi saggi a carattere storico e teologico, ha pubblicato *Il Cammino della Tradizione* (Il Cerchio).

BAS0243738

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

La monarchia tradizionale

Prefazione di PINO TOSCA

CONTROCORRENTE

36b.1549

Titolo originale:
La Monarquia tradicional
Madrid, Biblioteca del Pensamiento Actual, 1954.

Copyright © aprile 2001 - Controcorrente Edizioni
CONTROCORRENTE
via Carlo de Cesare, 11
80132 NAPOLI
Tel. 081.421349-5520024
Fax 081.4202514
E-mail: controcorrente_na@libero.it

PREFAZIONE

Il 18 marzo del 1978, ad un mese dalla scomparsa di Francisco Elías de Tejada, mi pervenne una lettera da sua moglie, Gabriella Percopo, per ringraziarmi di un mio breve scritto su di lui, vale a dire sul più grande pensatore tradizionalista del Novecento. A proposito di Francisco, Gabriella scriveva: "In fondo, egli non faceva che seguire l'architettura più profonda del suo pensiero: gerarchia illuminata dall'amore, dall'umanità, dalla generosità spirituale e dalla comprensione e rispetto per tutti e per tutte le cose che costituiscono il frutto di una Civiltà. Lui amava e rispettava anche i ricordi etnografici più insignificanti agli occhi di un profano. Per lui avevano un valore incalcolabile, perché frutto di una civiltà. Se dovessi definirlo con un motto non saprei dire che questo: conoscere per amare, in ordine e armonia".

Se di Francisco Elías de Tejada, infatti, dovessimo definire una specificità di ordine umano e culturale, questa non potrebbe che essere il suo amore grandissimo per le particolarità culturali di ogni singolo popolo. Il tradizionalismo italiano deve nutrire riconoscenza verso la dottrina carlista per aver saputo costruire l'"impianto" di una antropologia culturale anti-progressista. Intendiamoci: non è che il tradizionalismo italiano fosse distante da una presa di coscienza sull'enormità dei problemi posti dalle costumanze locali dei popoli; basta rileggersi Monaldo

Leopardi per capire come questa sensibilità fosse storicamente acclarata. Ma non si era ancora pervenuti alla formulazione di una *Weltanschaung*, cioè ad una concezione del mondo, che fornisse le linee per un autentico *corpus* giuridico, ad una "dottrina" precisa sull'argomento.

* * *

Il Carlismo spagnolo è stato il movimento politico che, attraverso i suoi più alti esponenti culturali, quali Vázquez de Mella e Aparisi y Guijarro, nell'Ottocento, e Rafael Gambra Ciudad ed Elías de Tejada, nel Novecento, ha costruito un sistema di ordine dottrinale per un'antropologia culturale cattolica. Questo è uno dei grandi debiti che tutta la cultura che rifiuta i dogmi degli "immortali princípi" dell'89 ha nei confronti del tradizionalismo ispanico. Eppure, a distanza di più di vent'anni dalla morte di Elías de Tejada e di più di cento da quella di Aparisi, l'ordinamento dei *Fueros* è ancora misconosciuto. Anzi, dico di più: quando ci si occupa di esso, lo si confina in una questione puramente spagnola, che non può trovare corrispondenza nel resto dei popoli europei. Invece la dottrina dei *Fueros*, nella sua particolarità, assume il valore di un comandamento universale. La rivendicazione delle specificità culturali di ogni singolo popolo è una delle questioni più dirompenti nell'attualità politica mondiale. Potremmo parlare degli armeni e dei libanesi, degli irlandesi dell'Ulster e dei Tuareg, o dei problemi politici interregionali che ogni minoranza etnica è in grado di produrre anche sul piano militare, ma parleremo appunto della protesta e non della proposta delle minoranze. Con i *Fueros* c'è invece il salto qualitativo verso il riassetto normativo e giuridico della specificità dei popoli.

E non è certo un caso se Elías de Tejada abbia dedicato gran parte della sua opera alle tradizioni culturali delle piccole patrie che avevano fatto parte della *Aurea Hispanidad*, come la Sardegna (*Cerdena hispánica*), la Franca Contea (*El Franco-Contado hispanico*), la Catalogna (*Los Fueros catalanes*), il Regno di Valenza (*Los Fueros valencianos*), il Portogallo (*La Tradición portoguesa*) per non parlare della monumentale opera in cinque volumi sul Regno di Napoli (*Nápoles hispánico*) che oggi, grazie a Silvio Vitale, Pietro Golia e altri studiosi vede per la prima volta la sua traduzione in lingua italiana.

Alcune delle opere sopracitate costituiscono gli atti di Giornate culturali indette dal Centro "Zumalacarregui", presieduto da don Francisco. Resta interessante notare come alcune relazioni siano state pronunciate nell'idioma particolare della regione cui il Convegno era dedicato.

* * *

L'opera di Elías de Tejada è la risposta cattolica non solo al disprezzo per il "diverso" espresso da Carlo Marx, ma anche all'antropologia del liberalismo anglosassone. Si pensi alle vedute di un Frazer, ancor oggi contrabbandato in ogni Università quale "padre" della moderna antropologia culturale. Sarebbe infatti utile ricordare che il positivista Frazer, in rottura con lo stesso romanticismo russoviano, difende a spada tratta il colonialismo più dispotico con la giustificazione che esso è "una condizione essenziale per l'elevarsi dell'umanità sopra il selvaggio". "Nessun essere umano - asserisce Frazer - è più strettamente legato al costume ed alla tradizione del selvaggio democratico e, per conseguenza, in nessuno stadio della società il progresso è più lento e difficile. L'antico concetto che il selvaggio sia l'essere più libero del genere

umano non ha alcun fondamento. Egli è uno schiavo".

Con vedute del genere, diventate scienza e ideologia dominante, ci si può meravigliare se per il bene del "progresso" sia stata sterminata in massa, coi sistemi più infami, la fierezza dei pellerossa d'America? Ci si può ancora stupire delle Colonne Infernali lanciate da Turreau a fare "terra bruciata" in Vandea? O del primo genocidio del XX secolo, attuato verso gli Armeni cristiani? E di tanti e tanti altri etnocidi che si consumano ormai in tutto il mondo nell'assuefazione più totale verso l'«ordine nuovo» dell'imperialismo statunitense?

* * *

L'opera tejadiana è stata sussidiaria di quella che la Chiesa avrebbe dovuto fare, tramite i suoi canali editoriali. Resta comunque indiscutibile che la Chiesa, in altra epoca e contrariamente a quanto si vuol far credere, abbia svolto un ruolo protettivo verso le comunità originarie minacciate. Si pensi soltanto all'opera grandiosa svolta dalle *reducciones* dei gesuiti in America Latina, che ebbero un ruolo fondamentale nella difesa degli indios.

Ma il problema non è affatto la Chiesa, i cui missionari sono l'unico baluardo in Africa per la difesa delle comunità indigene minacciate. Il problema è costituito dalla incultura del mondo politico di destra e sinistra, le cui scelte di natura socio-economica sono quasi sempre orientate verso la censura dei sistemi tradizionali di vita.

Un esempio di tale "incultura" è ravvisabile nella polemica sulla scelta nucleare, ove ci si è scannati su problemi secondari e non sull'essenza della questione. Poiché non si trattava tanto di discutere sulla sicurezza o meno delle centrali nucleari, né su problematiche "ecologiche" in senso stretto. Si trattava, invece, di decidere se un popolo

ha diritto o meno a vivere secondo un *modus* a lui congeniale e secondo una propria ancestralità di valori, oppure no. Perché quando si vuol distruggere l'agricoltura e il turismo in zone come Avetrana o Carovigno o Alberobello e la popolazione dice di non starci e sceglie di voler continuare a vivere di campagna e artigianato e che, interpellata elettoralmente sull'argomento risponde al 98% in tal senso, occorre chiedersi se un sistema di potere debba ancora una volta prevalere sulla Comunità e se possa detenere ancora il diritto di decidere diversamente e di disporre delle vite dei suoi "sudditi" a seconda delle sue arbitrarie tesi centraliste.

E, allora, certe "destre" devono decidere se stare con Elías de Tejada e la tutela delle tradizioni o se stare con Frazer, Taylor e, in ultimo, con Marx e Gramsci, del quale è stata, nel 1995 a Fiuggi, rivendicata bizzarramente una pretesa paternità culturale.

* * *

La Monarchia tradizionale permane come uno dei pochissimi testi fondamentali per poter conoscere le basi dottrinali del tradizionalismo nonché il rapporto culturale tra tradizionalismo e fascismo.

L'ambiente intellettualmente più vivace della destra italiana, contrariamente a quanto comunemente si può credere, non è mai stato nazionalista. I "patriottardi" della destra nazionalista erano anzi guardati dall'alto in basso come piccoli borghesi, come retrogradi ottocenteschi che non avevano capito nulla della Seconda Guerra Mondiale e del Nuovo Ordine Europeo. I volontari francesi della *Charlemagne* che combattono e muoiono per difendere Berlino dai russi nell'immaginario della destra "europeista" costituivano una oleografia incancellabile.

Tutti i movimenti giovanili dei primi anni Sessanta si ispiravano a quello che Jean Thiriart chiamava "un Impero di quattrocento milioni di uomini" (sbagliando, perché aveva escluso la Russia europea).

Ma nel 1973, in un famoso incontro a Napoli del tradizionalismo italiano, queste certezze "europeiste" cominciarono a vacillare. Fu, al solito, Elías de Tejada - che lì incontrai per la prima volta e col quale da tempo intrattenevo rapporti epistolari - che ne mise in discussione il concetto, dandogli una valenza culturale negativa rispetto al cosiddetto "mondo della Tradizione". Per il pensatore carlista il concetto di Europa "non nasce nel ciclo di Carlo Magno, restauratore dell'Impero cristiano... l'Europa nasce, al contrario, nella congiura delle idee chiamate per antonomasia 'moderne' col proposito di rompere l'ordine del Medioevo cristiano. Il Medioevo occidentale disconobbe il concetto di Europa per il semplice fatto che aveva conservato il concetto di Cristianità". In ultima analisi don Francisco diceva: state attenti perché storicamente tutti quelli che si sono trincerati dietro la parola Europa ci hanno portato i guai maggiori che potessero capitarci: dal luteranesimo ai moti del '48, dall'americanismo al laicismo.

All'argomento del carlismo spagnolo potevamo sempre rispondere che la nostra Europa non era certo quella, ma si chiamava Carlo Magno o Francesco Giuseppe. Già, ma il primo non conosceva l'Europa se non come Sacro Romano Impero e al secondo si poteva applicare al massimo il concetto di Mitteleuropa (che storicamente e culturalmente fa a pugni con il Nordeuropa, protestante e laicista).

Cominciammo quindi ad assorbire la lezione ispanica e a polemizzare con chi voleva l'Europa a tutti i costi senza porsi il problema di che razza di costruzione geo-

politica si trattasse. L'ambiente giovanile di destra si illudeva che una Europa qualsiasi, unita o federata, dovesse costituire obbligatoriamente la terza via per scrollarci di dosso la minaccia russa e la tutela americana. Non si rendeva conto che l'Europa del dopoguerra, quella già ideata a tavolino da Schumann, De Gasperi e Adenauer sarebbe fatalmente stata ostaggio degli *yankees*, che del Vecchio Continente sono sempre stati i nemici totali. Lo stesso Adriano Romualdi, una delle menti più chiare del panorama di destra dell'epoca, in un articolo su *L'Italiano*, additò come "primo nemico" dell'Europa la Russia. Non veniva quindi considerato che il comunismo russo aveva gli anni contati e che, per forza di cose, gli Stati Uniti avrebbero mirato non solo a "governare" di fatto l'Europa, ma a condizionare e ricattare il mondo intero.

Il pericolo americano, che già era stato intravisto da Evola nei primi anni Trenta, era invece chiarissimo per il tradizionalismo ispanico, tanto che Elías de Tejada arrivò a dire che il destino più tragico per un tradizionalista era quello di morire *amerikano*.

Elías de Tejada aveva visto giusto. La strada per l'Europa ha sempre seguito il percorso tracciato dalle eresie protestanti. Con Lutero si marcia verso il laicismo, con Calvino verso il capitalismo, con Enrico VIII verso l'anglocentrismo. Se una volta criticavamo l'Europa delle mozzarelle, riferendoci alla mancanza di visione politica della CEE, cosa dovremmo dire di fronte a Maastricht e alle risoluzioni di Strasburgo e Bruxelles, tutte protese ad espropriare i popoli del Vecchio Continente dalle proprie radici e dalle proprie specificità identitarie?

Romano Prodi e soci si vanteranno nei secoli dei secoli di averci portato "in Europa". Ed è sintomatico che usino queste espressioni verbali. Risulta chiaro che non si riferiscono a concetti geografici, poiché in Europa nessuno

può portarci, dal momento che ci stiamo già, e che il riferimento è ad un concetto politico e culturale di segno mondialista, cioè anticattolico.

I danni economici e culturali che la cosiddetta "Europa" sta arrecando al nostro popolo sono incommensurabili. Oggi ci vietano di produrre in agricoltura (e quindi di creare occupazione) preferendo che si viva di assistenzialismo parassitario, ci costringono ad acquistare merce scadente da altri Stati gettando a mare i nostri prodotti di qualità, ad ingurgitare quelle schifezze americane che una buona parte di questa generazione di *sottosviluppati mentali* va a divorare nelle centinaia di *fast-food* che impestano tutta l'Italia.

* * *

Ma non sono state solo quelle sull'Europa ed i *Fueros* le lezioni che abbiamo assorbito da don Francisco. Ancora oggi dobbiamo ringraziare Dio di aver posto sulla nostra strada un "fratello di fede" come lui. Chi gli è stato amico ha avuto innanzitutto il privilegio di conoscere la sua travolgente bontà, la sua esuberanza giovanile, la sua gioia di vivere ("spremendo la vita come fosse un limone" mi disse una volta), il suo ironico disprezzo per l'accademismo paludato e formalista. Mai nella mia vita mi è capitato di avere un maestro-amico come lui, così dinamico, allegro, irruente (quante traversie ci fece passare per il Convegno tomista di Genova, dopo che attaccò violentemente il cardinal Siri!), ma soprattutto così semplice ed umile, così vivace e così "umano".

Uno dei ricordi più belli che conservo è l'ultima lettera di Gabriella: "Sei tra i pochi che hanno capito l'immensa umanità di Francisco. La maggior parte si sono sentiti abbagliati dalla sua capacità di sintesi, di forza spirituale e

vitale, dalla sua capacità di produrre opere intellettuali, senza capire l'uomo. Tu l'hai capito, perciò ti ringrazio".

Francisco era un uomo su cui i conformisti di ogni colore potevano anche satireggiare, ma solo perché egli era un uomo vero, con tutte le grandezze e gli immancabili difetti di un *hidalgo*. Per lui, per il più grande pensatore spagnolo del Novecento, i ragazzi di sedici anni ed i professoroni di sessanta avevano lo stesso valore. Pranzare in vecchie trattorie insieme a ragazzi in blues-jeans o cenare con rinomati cattedratici per lui non faceva differenza. Ed a tutti raccontava con semplicità, con candore e con calore la sua vita così "varia", così appassionante e appassionata.

Da lui non abbiamo appreso solo le dottrine tradizionaliste. Da lui abbiamo imparato ciò che né i partiti politici né i circoli intellettualistici ci avrebbero mai insegnato: il valore dell'amicizia.

* * *

A Silvio Vitale va il merito storico di aver fatto conoscere Elías de Tejada a tutto il nostro mondo nei primi anni Settanta. Un'opera meritoria che Silvio ha continuato in tutti questi anni sino alla traduzione del *Nápoles Hispánico*. Nonostante i ventitré anni che ci separano dalla sua scomparsa, Francisco Elías de Tejada è vivo più che mai nella cultura della Tradizione.

Nonostante la crisi politica e militare del carlismo, la cultura tradizionalista in Spagna ha una vitalità invidiabile, grazie soprattutto all'opera di Miguel Ayuso, Segretario della *Fundación Elías de Tejada*, che del grande pensatore ha raccolto tutti gli scritti, pubblicando importantissimi inediti e gli *Annales* della Fondazione. A parte Silvio Vitale, Gabriele Fergola, Pietro Golia, Maurizio Di

Giovine, Piero Vassallo e tanti altri, vanno assolutamente citati Paolo Caucci (il primo in Italia a scrivere una *Storia essenziale del Carlismo*, oltre a curare l'edizione italiana del fondamentale *Ques és el Carlismo?* e che può tranquillamente considerarsi come lo studioso più qualificato, a livello mondiale, dei pellegrinaggi cristiani), Dianella Gambini (la più importante studiosa dell'opera di Valle Inclan) e Consuelo Caballero Baruque (autrice di una completa *Bibliografia* di Elías de Tejada). Né va dimenticata Alexandra Wilhelmsen, Docente all'Università di Dallas, nel Texas, che al Carlismo ed a Francisco ha dedicato gran parte dei suoi studi.

Nella sua vita terrena, come si vede, don Francisco ha ben seminato. Sta a noi dimostrarci degni della sua grande lezione esistenziale e culturale. Da parte mia, ho cercato di attenermi a ciò che, in un momento di sofferenza della mia vita, Francisco mi scrisse:

«Non dar molta importanza a ciò che ti sta succedendo... Anche se oggi ciò ti appare come un evento drammatico, in realtà solo Dio sa se non è per il tuo bene. In questa, come in altre cose, devi solo e sempre ricordare il detto cristiano "sia fatta la volontà di Dio"».

PINO TOSCA

CAPITOLO PRIMO

LA TRADIZIONE ITALIANA

1. Ragioni di questa introduzione

Nel Maggio 1962 ebbe luogo in Napoli un congresso di studi tradizionali. Non vi potei assistere, come sarebbe stato mio desiderio e come benevolmente avrebbero voluto gli organizzatori, i quali non vollero lasciare nell'oblio la presenza austera delle antiche Spagne. Sinceramente mi sarebbe piaciuto assistere a quelle riunioni, adeguato incentivo al fine di centrare la questione che travaglia noi tradizionalisti e che soprattutto interessa i tradizionalisti italiani di oggi: l'essenza di una Tradizione italiana.

So bene che parlare di simili argomenti dalla terra adusta di Castiglia suppone una audacia ed un pericolo. L'audacia di dissertare su temi estranei al mio ambiente. Il pericolo che le mie parole - semplice parere di un fratello di idee - possano assumere un tono dottorale molto lontano dalle mie capacità personali. In ogni caso correre questo rischio mi sembra meno grave del silenzio, in quanto le mie parole, frutto delle esperienze spagnole e nate da uno studio appassionato dei problemi italiani, potrebbero forse servire a chiarire alcune idee.

Del resto questa introduzione per gli Italiani, scritta

così asciuttamente, in tutta coscienza, non suppone affatto una estraneità nella dottrina e tanto meno nei sentimenti. Molti furono gli Italiani che percorsero rotte di universali imprese, nelle stesse navi in cui navigavano Spagnoli. Nelle mie stesse vene scorre sangue napoletano e castigliano. Da molti anni mi sono applicato a sciogliere il problema che affrontava il congresso: la natura della tradizione italiana in confronto alle tradizioni dei popoli spagnoli. L'inchiostro che tinge la mia penna non è intriso nell'azzurro delle chimere letterarie, ma è rosso come il sangue dei soldati dei "tercios" dei re di Napoli, in cui i miei antenati napoletani, figli di terra italiana, stabilirono la verità che ci assorbe colla grazia perfetta del roteante balenio delle loro spade imperiali. Ripeto, veramente non mi sento straniero al cospetto di questa Italia dolce come una sposa, graziosa come una sirena, sottile come un brusio discreto e fervidamente appassionata come una preghiera risonante nell'alba di un giorno di battaglia.

Non è questa la prima né l'ultima volta in cui Italiani o Spagnoli abbiamo sentito come propri i problemi scottanti dei fratelli della vicina penisola. Napoli dette viceré per governare la Galizia e la Catalogna, viceré dette la Castiglia per reggere la Sicilia o la Sardegna; cantarono nelle rispettive lingue le glorie del comune monarca i poeti di quella monarchia che, piaccia o no, incarnò di fronte alla Cristianità viva le rispettive tradizioni di Milanesi e di Portoghesi, di Andalusi e di Sardi; quando le idee avvamparono nel cozzar teso delle armi, nelle contese intestine si videro i partiti mischiati gli uni con gli altri nella difesa della comune bandiera; i volontari italiani liberali del Pacchiarotti combattono nel 1823 a Barcellona, mentre il generale carlista José Borjes tiene vive nel 1861 nella Basilicata le ultime fiammate dell'indipendentismo napoletano; la sollevazione nazionale spagnola vede legionari italiani al fianco delle camicie azzurre e dei carlisti. La verità è che fortunatamente tra noi non si è mai posta una barriera divisoria, e ciò ci consente di dirci scambievolmente Italiani e Spagnoli. Può in proposito citarsi anche la testimonianza di un deputato di estrema sinistra, Moreno Guerra, che proclamava nelle *Cortes* madrilene, il 22 Marzo del 1821: "Napoli è una parte della Spagna come la Catalogna, e dobbiamo aiutarla... Non possiamo dimenticare che Napoli è come una cosa nostra; ancora è uno il sangue di Napoletani e Spagnoli".

2. Tradizionalismo e fascismo

Di questo congresso italiano del Maggio 1962 mi è pervenuto un discorso pronunziato da Attilio Mordini di Selva su *La tradizione e la genesi del tradizionalismo attuale*, pubblicato in supplemento all'esemplare rivista *l'Alfiere*, dove il non meno esemplare Silvio Vitale accende la sola fiamma dell'autentico napoletanismo che io conosca. Denso di idee, splendido di logica, forte d'argomenti: una completa giustificazione del tradizionalismo su basi filosofiche[1]. Ma, secondo me, con una tecnica così elevata che il tiro, per la potenza e la grandiosità, cade, per elevazione, come dicono gli artiglieri, più in là dell'obiettivo. Lo stesso si può dire della portentosa costruzione di Julius Evola, che fonda la Tradizione sui miti nello splendido libro *Rivolta contro il mondo moderno*[2], per citare solo un titolo del grande maestro. La colossale problematica arricchisce la prospettiva in maniera eccellente, ma lascia

[1] Una più ampia dissertazione di carattere storico sullo stesso argomento ci fornisce il Mordini ne *Il Tempio del Cristianesimo*, Ed. dell'Albero, Torino 1963.
[2] Milano, Fratelli Bocca, 1951.

alquanto in ombra la questione che, a mio vedere, impegna gli Italiani d'oggi: dove trovare una fonte viva ed immediata nella quale saziare quella sete di tradizione che il cuore ricerca con "intelletto d'amore".

Data la situazione dell'Italia attuale e le trasformazioni che hanno subito gli Italiani ai giorni nostri, non mi sembra lecito cercare scappatoie, ma giudico dovere dello studioso porsi subito l'interrogativo: è o non è Tradizionalismo il fascismo di Benito Mussolini?

A prima vista sembra che il fascismo rinneghi la Tradizione ove si legga ciò che il Duce scrive nella *Dottrina del Fascismo*: "Se ogni secolo ha la sua dottrina, da mille indizi appare che quella del secolo attuale è il fascismo"[3]; né si può concepire una cosa più antitradizionalista della dottrina attualista in cui è immersa la filosofia gentiliana. Così, per citare solo un esempio, la catena di oggettivazione crescente di un Partito-Stato, che si solidifica in uno Stato-Partito, secondo la concezione affermata da Sergio Panunzio nella sua celebre *Dottrina generale dello Stato fascista*[4]. Ma, ciò nonostante, la radice ultima del fascismo, ciò che trasformò in Stato ed in movimento dottrinale coerente quella esaltata quanto eroica impresa di costruire veramente una Italia imperiale, era di impronta tradizionalista. Se andiamo oltre la polemica impetuosa, per quanto Mussolini avesse sognato di fare di essa il modello del fascismo nelle ultime arringhe del tempo della Repubblica Sociale, perfino nel drammatico testamento del discorso[5] alla Guardia Nazionale Repubblicana nella Prefettura di Milano il 23 Aprile 1945; se cerchiamo il contenuto, se più in là della forma adusta scendiamo al

[3] 11, p.13
[4] Padova, Cedam, 1939 XVII.
[5] In *I discorsi di Mussolini nella Repubblica Sociale Italiana*, Roma, Tipografia Latina, p. 62.

midollo del pensiero, troveremo nel fascismo la tendenza a fissare il proprio programma sulla realtà storica dell'Italia piuttosto che cercare ispirazione negli universalismi astratti nella libertà rousseauiana o nel materialismo marxista; v'è, cioè, un'ansia di trovare schemi ideologici che si radichino in ciò che vale come punto di partenza per tutte le dottrine del tradizionalismo politico: la nozione dell'uomo concreto.

Quell'ansia italiana, quella volontà di perpetuare l'essenza ereditata dai popoli della penisola italica, quel profondo senso della continuità nazionale che finisce col plasmare in organismo vivo con evidente eccesso rispetto alla vera tradizione italiana, sono punti che definiscono nel fascismo un anelito perenne verso la tradizione, un'ansia costante di trasformare il movimento, che nel 1919 nasceva in Milano con colore di mero antimarxismo, nella incarnazione effettiva della Tradizione italiana. Quando l'impulso percepisce che per continuare ad essere tale deve essere qualcosa di più che cieco slancio, Mussolini rivolge il cuore alle tradizioni della sua amata Italia.

"Il cuore", ho detto intenzionalmente, perché quell'anelito tradizionalista non riuscì mai ad essere nel fascismo dottrina tradizionalista. Ciò a causa di due ostacoli, che Mussolini e, sulle sue orme, l'intero pensiero fascista non riuscirono mai a superare.

Il primo fu la mancanza di formazione ideologica in quella mente vulcanica che fu Mussolini. Provenendo dal marxismo, figlio dell'anticlericalismo romagnolo, ostile per principio a qualsiasi prospettiva universalista cattolica, combatté il liberalismo ed il marxismo con le sole armi che arricchivano il suo patrimonio di studioso: con Rénan, con Sorel, con Hegel in definitiva. Tra l'essenza cristiana, cattolica, papale, delle tradizioni italiane e l'im-

pronta del suo spirito garibaldino, socialista e acattolico vi era un abisso che non riuscì a riempire malgrado il gigantesco vigore del suo intelletto. Non comprese la Tradizione italiana perché credette che essa fosse in ciò che costituisce la sua più profonda negazione: lo spirito del Risorgimento. Gli epigoni anticattolici del garibaldinismo, la soggiogante maestà della filosofia hegeliana, la convinzione del primato soreliano della creazione politica, furono fattori determinanti del fatto indiscutibile che Mussolini, pur desiderandolo ardentemente, non riuscì a comprendere la vera Tradizione italiana, cattolica, varia, individualistica, improntata a valori universali in funzione del Cristo. Assetato di tradizionalismo, Mussolini non fu capace di intendere l'autentica tradizione delle genti della sua penisola.

Il secondo motivo fu l'apparente mancanza di una Tradizione italiana. Frammentata la penisola in tanti piccoli stati, governati da capi astuti e fisicamente tarati, segno di decadenza di razza, come ha puntualizzato Antonio Archi in *Il tramonto dei principati in Italia*[6], sembrava impresa impossibile trovare un denominatore comune sotto il quale riunire nello stesso tempo le memorie vive del Regno di Napoli e quelle della minuscola signoria di Correggio, la repubblica patrizia di Venezia ed i Pio di Carpi, i Medici fiorentini ed i Varano di Camerino. In quel mosaico dove la geografia ricamava arabeschi impossibili, l'Italia perdeva il suo unitario profilo moderno, per cui Mussolini, con l'impazienza attiva dei geni della politica pragmatistica, non seppe vedere alcuna Italia vera tranne quella coniata dalle guerre del Risorgimento.

Da questo errore di prospettiva, unito ad una disordinata formazione intellettuale, ne venne che Mussolini vide la Tradizione italiana nel solco di quella Roma, che, per gli Italiani del XX secolo, non poteva essere altro che un remoto e venerato resto archeologico. Ignorando la tradizione cattolica dell'Italia s'immerse nel sogno della resurrezione della tradizione pagana di Roma, misurando il suo impero con il metro dell'impero di Teodosio; equivoco che lo fece cadere in quell'irrealtà da cui egli stesso rifuggiva. Volle "un'Italia romana"[7], dimenticando o ignorando che tra lui ed Augusto correvano ben 20 secoli di Cristianesimo, religione universale la cui sede continuava ad essere in Roma. Non vide che la penisola italiana, durante gli ultimi 7 secoli, aveva disimpegnato il ruolo, che, nell'orbe classico, corrispose alla Grecia, il culto del bello e non l'arte della guerra, l'essere vivaio di poeti ed artisti, preferire nuove conquiste nell'arte a nuove conquiste di terre. L'equivoco del fascismo, riducente la Tradizione italiana alla chimera dorata e morta di una tradizione romana evanescente, cade sotto i colpi delle acute parole dell'acutissimo Giuseppe Prezzolini in *L'Italia finisce. Ecco quel che resta*: "I romani lasciarono un'impronta nel mondo per aver conquistato ed assorbito molti popoli con la forza delle armi e per un alto concetto della legge; gl'italiani son conosciuti per le loro divisioni, per la debolezza dei loro eserciti, per il carattere, che vari han definito anarchico, di gran parte almeno di loro. I romani ebbero poca originalità letteraria, scarsa attitudine alle arti e, persino nell'architettura, dove lasciaron il meglio della loro attività creatrice, furon massicci piuttosto che geniali costruttori. Gl'italiani invece ebbero natura artistica varia ed abbondante e diffusa in quasi tutte le

[6] Rocca San Casciano, Cappelli, 1962.

[7] Su questo testo GUIDO BERTOLOTTO, *Dottrina del Fascismo*, Milano, Hoepli 1939, XVII, p. 3.

BIBLIOTECA STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

regioni, vivace in quasi tutti i secoli, che lasciò un'impronta unica nel mondo alle città, ai villaggi e perfino al paesaggio; una natura artistica rispondente tanto nelle opere degli uomini di genio quanto in quelle degli artigiani. Infine i romani nulla di proprio lasciarono in filosofia, mentre l'ingegno italiano, da San Tommaso a Vico vi pose pietre miliari. Si può dire che per i romani arte, pensiero e religione fossero parte della vita, e che per gl'italiani la vita fu consumata come arte e pensiero e religione"[8].

Nel volgere gli occhi pieni di nostalgie imperiali alla remota Roma pagana, Mussolini dimenticò l'Italia vicina. Saltò dall'antico Impero al Risorgimento recentissimo, cancellando d'un colpo l'impresa universale della vera tradizione delle genti italiane: le gesta universali della Controriforma cattolica. Con ciò l'ansia di tradizione fu appagata con un miraggio. Il suo camminare fu uguale a quello del Viandante nel deserto; credette di vedere palazzi ombreggiati da deliziosi giardini dove in realtà esistevano mucchi di arida sabbia. L'anelito tradizionalista del fascismo non fu che questo: un puro anelito.

3. Tradizionalismo e nazionalismo

Il problema più difficile che si pone, ove si voglia definire il tradizionalismo italiano, è quello di superare il moderno concetto di nazione. La mentalità del nostro tempo, ed in special modo quella che hanno ricevuta nei centri d'insegnamento le ultime cinque generazioni, non concepisce con profili esatti né l'universale né il patrio, comprende solamente il nazionale come compiuta realtà politica. Soprattutto quando si pensa che l'idea d'Italia costituì per secoli l'ideale di minoranze colte, e non un

[8] Firenze, Vallecchi 1958, p. 2.

sentimento generale nelle masse popolari; l'Italia che nacque nella seconda metà del XIX secolo fu canzone di poeti, lievito erudito di umanisti e gusto dell'idioma toscano coltivato artificialmente da caste di letterati di tutta la penisola mentre i vari popoli parlavano le loro lingue rispettive che non avevano niente in comune con quelle coltivate da codeste elette minoranze. Prima di vestirsi con la camicia rossa degli avventurieri garibaldini l'Italia si cinse d'allori nelle meticolosità degli accademici della Crusca fiorentina e s'accese di fervida devozione per quell'Alighieri che collocò il verbo toscano sul trono immortale della bellezza. Prima che sparissero storicamente i regni ed i vari popoli della penisola, discesero al rango di dialetto lingue ricchissime come il napoletano o il sardo, quest'ultima la primogenita tra tutte quelle di area latina. Prima della politica, la letteratura decretò la morte dei popoli italiani.

Chi legga il resto del presente libro nella parte corrispondente al primo testo castigliano che è stato tradotto in italiano, vedrà che simile impostazione è la regola che chi scrive ha applicato alla penisola iberica prima d'applicarla a quella italiana. Non si tratta di frammentare l'Italia in nome della tradizione, come non si trattava di dividere quel che attualmente rimane della Spagna; proclamare come radice prima del tradizionalismo la realtà storica, sociale, culturale, politica e giuridica della Catalogna o di Napoli, della Sicilia o della Navarra, è porsi nella linea della Tradizione autentica, rigettando l'opera demolitrice della castiglianizzazione nelle terre iberiche e della piemontesizzazione nelle terre italiane. Perché un giorno sia possibile ricostruire su basi effettive la tradizione italiana e quella iberica, è necessario rendersi conto esattamente che andare alla sorgente della storia per riconoscere la validità delle diversità rispettive, costi-

tuisce la prima premessa per pervenire all'universalità e riscoprire finalmente la realtà di codesti popoli la cui personalità viene soffocata in nome di un nazionalismo, che, nato al suono dei tamburi della rivoluzione francese, entra già nella curva del tramonto.

Ben so che è molto duro riformare le idee correnti e che il nazionalismo è un luogo comune del nostro tempo. Oggi a Napoli, nella Napoli amata dai miei antenati e della compagna della mia vita, parlare la lingua vigorosa di Giambattista Basile è segno di vergogna sociale, causa sicura di disprezzo tra quella che si chiama "gente bene" con un vezzo che oscilla tra il pedante e il ridicolo; l'uso di un toscano straniero ed inadatto alle corde vocali partenopee è indice di buona educazione. Con pedanteria non dissimile da quella già segnalata da Ferdinando Galiani nel secolo XVIII, quando vi fu chi cominciò ad impegnarsi a non essere napoletano, quando quella minoranza che rinnegava Napoli, "quasi si vergognò di aver parlato" Napoletano.

Però so anche che la chiarezza è necessaria e per cogliere nell'essenza la Tradizione dei popoli italiani, è indispensabile applicare lo stesso criterio che permise di riscoprire le tradizioni dei popoli spagnoli: affermare le singole personalità sociali per poi unirle in imprese universali: nel nostro caso comune la difesa della Chiesa di Roma. Cioè, unirli in Dio invece di unificarli forzatamente in una lingua e in un sistema di potere centralizzato. Senza affermare la varietà storica, non è possibile essere tradizionalisti.

4. Memoria delle monarchie federative

La varietà storica è prima di tutto varietà sociale. La tendenza all'uniformità legislativa è un concetto che nacque nelle viscere dell'astratto giusnaturalismo protestante, impegnato a rinnegare la realtà viva della storia. Il pensiero cattolico della Controriforma, riaffermato egregiamente da Giambattista Vico, non negò la storia, anzi assunse la varietà storica nella pienezza delle sue conseguenze politiche. La negano invece i figli del protestantesimo europeo in politica: l'assolutismo del secolo XVIII, il liberalismo del XIX ed i totalitarismi del XX. Di fronte ad essi, la prima qualità del tradizionalista è quella di rigettare le imposizioni nazionalistiche di un popolo su di un altro; è, se si è castigliani, affermare il promovimento delle realtà sociali catalane o basche e, se piemontesi, propugnare il fiorire delle entità sociali napoletane o sarde. Sarà vero tradizionalista solo quello spagnolo o quell'italiano che rispetterà la personalità storica e sociale dei vari popoli peninsulari, senza lasciarsi trascinare dalla passione orgogliosa e dall'imposizione esclusivistica.

Ciò non implica che si debba negare la gerarchia delle culture né che si debba cadere nel cerchio ristretto degli idiomi universali del Petrarca o del Cervantes; semplicemente che si debba ridurli alla loro grandiosa funzione di superiori strumenti di cultura, senza ampliare il loro ambito con imposizioni forzate. Le tradizioni di ciascun popolo, ed è un castigliano che parla, sono tesori comuni che tutti noi, fratelli di una stessa eletta famiglia, dobbiamo conservare con amore. Il castigliano o il toscano saranno denominatori comuni, non entità esclusive. La delizia che la mia anima di tradizionalista prova nel leggere le poesie di Eduardo Pondal in galiziano o i versi sardi di Peppino Mereu è il presupposto imprescindibile per intendere, con intelletto d'amore, l'impostazione tradizionale delle questioni culturali o politiche.

I maggiori scontri politici italiani del XIX secolo derivano precisamente dai criteri d'imposizione adottati dai

Piemontesi con i Sardi e dai Napoletani con i Siciliani. La lenta e progressiva piemontesizzazione dell'isola di Sardegna e gli attacchi alla autonomia sacra della Sicilia sono realtà nate dalla tendenza all'uniformità del secolo XVIII, frutto dell'astrattismo protestante ed antitesi della Tradizione autentica.

Come prova di quanto si è detto è significativo il rispetto che ebbero i sovrani tradizionali delle Spagne per le legislazioni e per i sistemi politici autonomi della Sardegna e della Sicilia in contrasto con gli attacchi mediante i quali li intaccano ed alla fine li annientano i sovrani di Torino ed i Borboni di Napoli. Negli anni della vera tradizione italiana si poté discutere in quelle isole il dettaglio dell'applicazione delle rispettive legislazioni, cosa umana e naturale perché gli uomini non sono scolpiti nel legno degli angeli; ma nessuno mise mai in discussione l'esistenza della Sicilia o della Sardegna come regni indipendenti. Era allora vivente lo spirito tradizionale che unì le genti italiane con le spagnole nel rispetto delle peculiarità di ciascuno dei popoli, associati in vivente confederazione sotto il segno della monarchia federativa.

I Siciliani erano, come dice Pietro Gritti, "accarezzati come elemento antico di questa Corona". Infatti la politica dei monarchi siciliani del XVI e XVII secolo, cioè quella tradizionale ispanica anteriore all'invasione deleteria dell'astrattismo europeo, si fondava sul rispetto delle realtà autonome di ciascuno dei popoli costituenti la gigantesca monarchia. Ecco come Francesco Di Stefano la descrive nella sua *Storia della Sicilia dal secolo XI al XIX*: "Tutti i parlamentari, all'avvento di ogni nuovo sovrano, ricordarono che, se dovere dei sudditi era di prestare giuramento di fedeltà, dovere del sovrano era quello di confermare i privilegi concessi dal predecessore e di concederne nuovi. Anche il viceré, all'atto dell'insediamento,

doveva giurare di conservare e rispettare la costituzione, i privilegi ed i capitoli del regno ed in particolare quelli di Palermo e di Messina, a seconda della città in cui avveniva la cerimonia. La deputazione del regno, esecutrice delle deliberazioni parlamentari, vegliava sul rispetto dei capitoli e dei privilegi, aveva la facoltà di chiedere l'annullamento delle leggi che li modificassero, di riscuotere ed amministrare i tributi. Con questi organi e con il Sacro regio consiglio, di nuova creazione, costituito da Siciliani, che era pur esso organo di garanzia, perché ad esso il viceré doveva sottoporre le prammatiche da pubblicare, il regno continuò a possedere strumenti validi a difendere l'autonomia. Validissima, tra le altre, fu la prerogativa finanziaria, la quale restò intatta anche quando, con il progresso dell'assolutismo e il concorso di altre cause, l'efficacia dell'azione parlamentare in difesa delle altre prerogative andò scemando. Nel corso dei secoli XV e XVI più volte il parlamento rifiutò i donativi sinché non fu garantita l'osservanza dei capitoli; il viceré conte di Prades urtò nella sua resistenza per aver voluto introdurre un dazio gravoso; il viceré Moncada lo vide implacabile sotto l'impulso dei baroni quando volle imporre provvedimenti di natura economica e finanziaria, senza averlo prima consultato; il viceré Vigliena, nel 1609, ne sperimentò la potenza per essere ricorso alla forza facendo arrestare i più accaniti oppositori alla imposizione arbitraria di un dazio. Ancora nel 1630 il parlamento votava il donativo solo a condizione che il sovrano concedesse ciò che era stato chiesto *in vim contractus per titulo et causa onerosa*, con tutte le clausole più pregnanti e necessarie per la perpetua osservanza, intendendosi "resoluti così le presenti oblazioni come il contratto", nel caso in cui la grazia che si domandava non fosse stata accordata... Quantunque non parimenti efficace, l'azione del parla-

mento ebbe la sua influenza anche in materia legislativa. Nel 1538, avendo il viceré tentato di emanare prammatiche contrarie al tenore ed alla forma dei capitoli, il parlamento stabilì che, se il viceré vi fosse costretto per necessità urgenti, era tuttavia suo dovere presentarle all'esecuzione delle nuove prammatiche. La difesa dell'autonomia nel campo giudiziario, cominciata nel 1460, l'anno stesso, cioè, in cui l'indipendenza era perduta anche formalmente continuò per buona parte nel secolo XVI. Il parlamento, anche se non fece proposte organiche ed ampie, che non poteva e, forse, non aveva interesse a fare, tuttavia, stabilì le competenze delle varie corti, sollecitò e discusse le riforme che si andarono apportando all'ordinamento giudiziario. Lo stesso governo, d'altra parte, si limitò solamente a togliere abusi. Anche negli altri campi il parlamento fece sentire la sua voce, e trattò di materia economica, di riforme scolastiche, di difesa esterna e di integrità del regno, come quando ne impedì la scissione in due parti amministrative proposta da Messina. Tutti i capitoli, per qualsiasi materia votati da esso, e sanzionati dal sovrano, entrarono a far parte della legislazione del regno. E poiché all'esercizio dei diritti erano garanzia non solo le costituzioni e le leggi, ma anche il possesso degli organi esecutivi, il parlamento espresse sempre energicamente la propria volontà nel richiedere che gli uffici divenissero tali per voto unanime dell'assemblea; e che le cariche ecclesiastiche ed i benefici del regio patronato fossero affidati a regnicoli, "*perché è iusta cosa, et convenienti, che li benefici di lu Regnu li gaudano quilli che ci hanno nato, et habitanu*". Il parlamento, che sotto il regno indipendente, aveva finito col perdere ogni valore, ridiveniva il punto di convergenza delle esistenti energie politiche, il campo in cui si attuavano i concetti di "regno" o di "nazione"; la sede in cui, sia pur entro certi limiti, si

manifestava la volontà dei regnicoli. Sicché, anche quando lo sviluppo dell'istituto parlamentale si arrestò nel cammino che l'aveva portato ad accostarsi alle istituzioni rappresentative, perché mancò, fra le altre, una delle condizioni indispensabili di esse, cioè la formazione di una classe media indipendente da quelle privilegiate, il parlamento conservò sempre la sua importanza, e fu utile campo all'esercizio delle libertà del regno delle quali ottenne il rispetto, sia pure formale, da parte anche dei sovrani più assoluti, ma a volte anche sostanziale, come avvenne sotto i viceregni del Pujades e del Peralta, del Prades, del Moncada, del Vega, quando il rispetto delle garanzie costituzionali fu chiesto con estrema energia. La forza della sua autorità variò a seconda degli uomini e delle vicende della monarchia, ma fu, tuttavia, sempre notevole. E se non può negarsi che il parlamento salvaguardò i diritti ed i privilegi del regno anche perché erano in prevalenza quelli dei ceti rappresentativi e privilegiati, soprattutto del baronaggio, è anche vero che il parlamento si occupò dei bisogni della vita pubblica e, soprattutto, limitò giuridicamente i poteri di un governo straniero. Mentre altrove le assemblee erano andate scomparendo, nel regno di Sicilia il parlamento, organizzatosi come un potere ben delineato per opera dei giuristi nobili, ecclesiastici, borghesi, i quali ne determinarono le attribuzioni, sopravvisse operoso perché fu un istituto che esplicò una funzione rispondente alla realtà isolana"[9].

Con questa lunga citazione, sia pur riportata in maniera incompleta in funzione dell'argomento, si spiega l'attaccamento dei Siciliani alle loro istituzioni tradizionali. Avevano sofferto già gli attacchi dell'assolutismo di quei Borboni francesi, il cui tragico destino. sia nella penisola

[9] Bari, Laterza, 1948, pp. 128-131.

iberica che nella italiana, fu la incapacità di comprendere le tradizioni dei popoli, che la forza o il gioco degli equilibri internazionali avevano messo sotto il loro dominio. Non appena l'assolutismo francese, formula europea che i Borboni introdussero per nostra comune disgrazia, concede loro un po' di respiro l'unico anelito di questi popoli è quello di ritornare alla Tradizione che con tanta diligenza avevano forgiato i re di Sicilia quando questi erano i re tradizionali delle Spagne classiche. Nel parlamento del 1574 come in quello del 1798 la loro richiesta è la stessa: la conferma dei capitoli concessi dai buoni monarchi antichi, da coloro che governarono secondo la Tradizione Siciliana, da Filippo II in particolar modo[10]. Ferdinando IV, essendo un Borbone europeizzato, assalì il parlamento in nome dell'assolutismo di stampo francese ed impose tasse contrarie alle libertà Siciliane. Quel giorno l'assolutismo europeo assassinò la Sicilia tradizionale ed aprì la prima breccia per una europeizzazione antisiciliana che passò, secondo le mode del tempo, dall'assolutismo al liberalismo, dal liberalismo alla democrazia multicolore e dalla democrazia al marxismo, in uno sfrenato disprezzo della vera Sicilia.

Parimenti accadde in Sardegna. Il sistema istituzionale del regno, rispecchiato nei giuristi, aveva definito l'autonomia politica della Sardegna, fondata sull'esistenza di un corpo di governo indipendente e di un parlamento, che fino al 1698 riunì normalmente i suoi membri ogni decennio.

Ciò fu stabilito in maniera inoppugnabile dal giurista di Sassari Pedro Quesada Pilo nel suo *Dissertationum Tomus primus ed unico* pubblicato[11] in dissertazioni che hanno

[10] F. Di Stefano, *Storia*, p. 313.
[11] *Dissertationum quotidianarum iuris in Tribunalibus Turritanis controversi*, Tomus

meritato l'alto elogio dell'egregio maestro Antonio Era[12]. L'occupazione sabauda cercò di annullare a poco a poco le tradizionali autonomie e libertà sarde, amorevolmente coltivate dai re tradizionali di Sardegna che furono al tempo stesso re delle Spagne. Della reazione isolana in nome della fedeltà alle proprie tradizioni parla esaurientemente la petizione che nel Maggio 1794 i Sardi presentavano a Torino: la restaurazione del sistema politico tradizionale dei tempi pre-savoiardi, riunioni di *Cortes*, conferma dei privilegi del regno secondo cui le cariche debbano essere riservate ai nazionali, creazione di un consiglio atto ad adempiere alle funzioni che Filippo II aveva attribuite alla Udienza: frenare il potere dei viceré.

Questi due esempi valgono a puntualizzare che anche nelle terre italiane si produsse lo stesso contrasto verificatosi in Ispagna, contrasto che, prendendo a modello la Navarra, sarà esaminato in uno dei capitoli seguenti: l'attaccamento dei popoli alle proprie tradizioni, come queste tradizioni furono vittime dell'europeizzazione, come l'assolutismo del XVIII secolo preparò il liberalismo del XIX ed il marxismo del XX, come i popoli fratelli preferivano sempre le libertà concrete della Tradizione alle libertà astratte della rivoluzione europea, finché l'avvento dei Savoia e Borboni escluse ogni soluzione tradizionale riducendo la scelta a soli due termini del dilemma: assolutismo o libertà astratta.

Le nostre storie sono parallele e parallela è la lotta delle rispettive tradizioni dei nostri popoli contro l'astrattismo astorico che Savoia e Borboni copiarono dalla Francia e il cui prodotto diretto imperversa: il liberalismo

primus, Neapoli, ex Regia Typographia Aegidij Longhi, 1662, p. 206 a.
[12] Antonio Era, *L'autonomia del "Regnum Sardiniae" nell'epoca aragonese-spagnola*, Padova, Cedam, 1957, p. 18.

pur'esso europeizzato, astratto e antitradizionale.

Non è possibile pensare ad un tradizionalismo italiano come non si può pensare ad un tradizionalismo ispanico volgendo gli occhi al secolo XVIII; perché il liberalismo o il marxismo non si possono rigettare in nome dell'assolutismo che li generò, ma con la bandiera delle libertà concrete delle nostre rispettive tradizioni. Perciò è imprescindibile superare le impostazioni nazionaliste in voga nel secolo XIX cercando di comprendere la realtà multiforme, frutto della storia, formata nella personalità di ciascuno dei popoli spagnoli o italiani; bisogna avvicinarsi vichianamente alla storia, rigettando le astrazioni del Grozio il preteso diritto nazionale universale del Wolff, la negazione dell'ieri nella deificazione rousseauiana del "selvaggio", la riduzione dell'uomo a suddito che obbedisce o a numero che vota.

Solamente così si ricomincia a percorrere la via della Tradizione, il cui buon ricordo ancora perdurava dopo un secolo di forzata europeizzazione nei Siciliani e nei Sardi del 1794.

5. Cattolicesimo dell'Italia

Codesta diversità evidente, nascosta solo ufficialmente dalle cappe dei nazionalismi artificiosi del XIX secolo, la ritrova il viaggiatore appena entra in Palermo o Barcellona e presta ascolto ai dialoghi dei cittadini. Si potrà negare al catalano o al siciliano, al basco o al sardo, al napoletano o al galiziano, l'accesso alle scuole elementari e si potrà creare artificiosamente una cultura di minoranze; ma le lingue vive, e dietro di esse, il senso esatto delle prospettive storiche, anche se negate, continueranno a vivere in popolare rigoglio. La realtà delle differenziazioni tradizionali è esatta e colpisce nel segno. Se è

così, se il tradizionalista accetta e plaude alle varietà feconde della storia in una prospettiva federalistica, che cosa unisce in un solido fronte politico le diversità dei vari popoli spagnoli o italiani?

La risposta è chiara: il senso cristiano della vita, la perseveranza tenace nel servizio del Cristianesimo quale lo formula la dogmatica del Cattolicesimo romano. L'opera della Controriforma, che fu la negazione del protestantesimo europeo, raccolse, in blocco ferreo, diversità varie e feconde. Italiani e Spagnoli innalzarono in Trento il monumento della loro fede nei termini immortali che, piacciano o no, sono nostri. Quel nostro cattolicesimo fervente ed intransigente sostenne le battaglie del Signore e ci dette coscienza del nostro comune destino. Potranno i popoli essere diversi nella storia, appunto perché sono uniti nella fede.

I re che governarono a Madrid o a Cagliari, a Palermo, a Lisbona, a Barcellona, a Milano, a Lima, a Napoli, a Goa e nel Messico, dettero il vessillo a quell'impresa sapendo bene che non erano re di Castiglia, ma di ciascuna delle loro numerose signorie tra esse politicamente ben differenziate. Alle volte la congiuntura li portò ad essere, come si dice dalle mie parti, "più papisti del Papa". Carlo V, campione del Cattolicesimo in Mühlberg, non cadde mai nel servilismo clericaloide di tanti politici spagnoli o italiani del secolo XX; Filippo II, campione indiscusso delle fede romana, sapeva così frenare gli abusi del clero, come chiudere in prigione vescovi, cosa che nessuno dei nostri governanti oserebbe fare.

La stessa convinzione di impersonare la missione di paladini della fede li autorizzava a stroncare con polso fermo la tendenza agli abusi di un clero prepotente. Paragonando l'Italia del XVI secolo con quella del XX una constatazione dovrebbe nascere ben chiara nella

mente degli Italiani d'oggi: la maggior indipendenza politica degli Italiani di quattro secoli fa, malgrado la leggenda nera delle oppressioni straniere. Perché allora, di fatto, sotto re come Carlo V e Filippo II, così come con gli altri esponenti della grande monarchia, Napoletani, Milanesi, Sardi, Siciliani avevano accesso al governo dei loro popoli e perfino governavano genti della penisola iberica o del continente americano. Come scriveva il sassarese Francisco Angel de Vico, che governò le Spagne come reggente del Supremo Consiglio d'Aragona, nella sua *Historia general de la isla y reino de Cerdeña*, "la Monarchia dell'Impero del nostro gran Monarca delle Spagne si compone di tutte le province che le sono soggette, e concorrono a sostenere il suo peso con loro grande gloria, impiegando talento, ingegno, finanze nel successo ed impulso nelle sue grandi risoluzioni; da ciò deriva che la previdenza dei nostri saggissimi Monarchi impegna a questi scopi con onori comuni tutti i sudditi della Monarchia, senza distinzione di nazionalità per evitare l'invidia, e l'apatia che potrebbero determinarsi in loro per la differenza degli onori, essendo comuni le cariche"[13]. Per una grande politica universale servivano i loro re in governi o vicegoverni, così come Castigliani o Catalani andavano come viceré o governatori negli stati italiani. Governati i popoli di Sicilia, di Milano, di Napoli o di Sardegna dai loro re naturali, è assurdo parlare di

[13] "La Monarquía del Imperio de nuestro gran Monarca de las Españas se compone de todas las provincias que le están sugetas y concurren a sustentar su peso con mucha gloria suya, emplean los talendos de ingenio. y hazienda en el acierto y progressos de sus grandes resoluciones; de aquí es que la providencia de nuestros prudentissimos Monarcas, empeñan en estos efectos con honras comunes a todos los sugetos de su Monarquía, sin distinción de naciones para escusar la imbidia. o tibieza que pudiera causarles la singularidad de los honores. siendo comunes los cargos", Barcellona, Lorenzo Dou, 1639, Tomo I, ff. 78d 79a.

dominazione spagnola, perché similmente Catalani o Galiziani potrebbero chiamare dominazione napoletana il governo di numerosi viceré d'origine partenopea.

Invece oggi perfino la più banale crisi di governo, che determina l'orientamento generale della politica della repubblica italiana, dipende dall'orientamento che le viene indicato dal di fuori, dal Vaticano o... da Mosca. Vedo l'Italia attuale come il campo di battaglia tra la Chiesa Cattolica e il comunismo sovietico. Qualunque possa essere l'avvenire italiano, i fili della trama sono mossi dal di fuori. Si tratta di una concezione dell'indipendenza politica che non è precisamente quella che avrebbero avuta gli Italiani del secolo XVI.

6. Le "Italie" del secolo XVI

Sul fondamento della varietà storica e della crociata missionaria per il Cattolicesimo romano poggia la rocca della Tradizione italiana. Rifarsi a Roma cercando di risuscitare un paganesimo più che morto o inalberare garibaldinismi anticlericali significa ignorare la chiave della Tradizione italiana, come la spagnola, sostanzialmente cattolica.

Passando da un estremo all'altro, così tipico di noi latini, sia Italiani che Spagnoli, oscilliamo tra i due eccessi dell'intransigenza religiosa e della irreligiosità. Quel che disse acutamente Augustin de Foxá per gli Spagnoli, vale anche per gli Italiani: "Siamo soliti andare sempre dietro al clero: alcune volte con ceri nelle processioni, altre con latte di benzina per bruciare le chiese". Il giusto mezzo di un cattolicesimo, esente da clericalismi prepotenti e da anticlericalismi negatori, lo offre solo la Tradizione autentica quando l'ordine sociale unisce saldamente la diversità storica nella comune impresa del cattolicesimo militante.

Nella tradizione dei nostri popoli non vi sono stati né diavoli né farisei: semplicemente cattolici.

Come del resto non si conoscevano i nazionalismi oppressori sui popoli minori, ma semplici egemonie culturali che rispettavano le realtà vive di ciascun corpo sociale. L'universale proveniva dalla visione cattolica del mondo; la concretezza dalle istituzioni di ciascuno dei popoli incorporati nella gigantesca monarchia cattolica dei re di Sicilia, di Sardegna e di Napoli, duchi di Milano e marchesi del Finale.

In quelle Italie del secolo XVI risiede la chiave della Tradizione italiana. La penisola italiana da un lato, la iberica dall'altro, possono risorgere nelle loro parallele tradizioni, sotto differente potere politico, nella certezza della missione comune dei nostri popoli. Avranno nome diverso; potrà essere quello di latinità o altro simile. La denominazione peraltro è la cosa meno importante, l'essenziale è che i popoli spagnoli ed italiani acquistino, ciascuno per proprio conto, la consapevolezza della realtà storica di ciascuno unita alla radicata passione della comune impresa. Questi fattori già in altre circostanze furono risolutivi durante la Controriforma, prima che i Borboni venissero ad infrancesare Napoli e Madrid.

Il passato non può ripetersi negli stessi termini, ma la storia è fatta di sviluppi paralleli. È necessario liberarci da quelle che io chiamo "europeizzazioni successive": quella assolutista, quella liberale, quella marxista. Bisogna ritornare alla propria sostanza, lasciando in disparte l'uniformismo castiglianizzante di Filippo V e l'uniformismo di tipo piemontese del Risorgimento. È imprescindibile, recuperare la coscienza del nostro destino universale di paladini del Cattolicesimo, di soldati del Cristo in crociata missionaria. Differenziazione realistica ed universalità cattolica: questa è la Tradizione delle Spagne così come è

la Tradizione delle "Italie".

È ora di comprendere quel che non compresero i Borboni francesi quando aprirono le porte alla nefasta europeizzazione.

7. Spagnoli ed Italiani

Che possibilità hanno queste idee che sono le vere idee nostre, di Spagnoli ed Italiani, nel 1963? Sono chimere fantastiche, o bandiera di speranze attuabili? Siamo profeti del domani, politici di oggi o incorreggibili archeologi che scavano cose morte?

A prima vista le circostanze sembrano diverse, giacché nella penisola iberica esistono gruppi fedeli alla Tradizione attiva, cosa che non si verifica in Italia. Ma attentamente esaminate, non sono poi tante le caratteristiche differenti. Sia in Ispagna che in Italia esiste un partito di stampo o eredità fascistizzante, la Falange ed il Movimento Sociale, con vocazione tradizionale benché privo di ideali tradizionalisti. Il destino della Falange in un regime liberale sarebbe simile a quello del Movimento Sociale nell'Italia repubblicana. Tutti e due sono attanagliati da un dilemma ineludibile: o far propri gli ideali delle rispettive tradizioni spagnole ed italiane, con tutte le loro conseguenze o entrare nel gioco dei partiti per costituire uno dei tanti piccoli gruppi parlamentari, condannati ad essere tristi appendici delle corrispondenti democrazie cristiane. Già di fatto il Movimento Sociale è condannato, appena si esaurisca la fedele nostalgia dei suoi esponenti attuali, a sparire nel seno del maggior partito liberale, una volta esaurite le sue possibilità pratiche di sostenere un governo del tipo Tambroni più o meno transitorio.

Il M.S.I. si potrà salvare da un sì triste destino sola-

mente a patto di trasformare le sue nostalgie in ideali tradizionalisti, correggendo la posizione mussoliniana sulla base dell'autentica Tradizione italiana. Se continuerà nel suo impegno centrista, risorgimentale e liberaloide, che oggi lo caratterizza, simile al partito liberale in dottrina come in tattica, finirà col lasciarsi assorbire da quest'ultimo, che appare pur sempre più comodo perché sostiene identici programmi senza suscitare quelle diffidenze che il neofascismo provoca. Ritrovando la vera Tradizione italiana ritroverebbe il proprio destino storico, quello che intuisce col cuore ma che si studia di Seppellire nella fangaia dei parlamenti democratici.

Per il resto, le imprese non si misurano col successo. Dio non abbandonerà i suoi. E nel peggiore dei casi, se ci nega di vedere il trionfo col metro del successo, pur sempre ci dona quella pace della coscienza del dovere compiuto, che si sintetizza nel motto per cui caddero i nostri predecessori: "Senza cedere".

CAPITOLO SECONDO

LA TRADIZIONE DELLE SPAGNE

Vuelvo a mi mismo al cabo de los años, despues de haber peregrinado por diversos campos de la moderna cultura europea, y me pregunto a solas con mi conciencia:"Soy europeo? Soy moderno?" Y mi conciencia me responde: "No, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno.....".
Miguel de Unamuno

1. L'Europa e le Spagne

Molti interpreti della storia spagnola hanno sostenuto che la condizione degli Spagnoli sia senza altro da identificarsi con la più ampia condizione europea. Motivi geografici o il desiderio di adagiarsi su criteri suggestivi, per la loro semplicità, facevano pensare solo ad una partizione del mondo nella quale la Spagna, parte della penisola iberica, non si caratterizzava che come estrema appendice sud-occidentale del continente europeo. Ma tali interpretazioni non tenevano conto del fatto che l'Europa già da tempo non costituiva più un concetto geografico, bensì una complessa sostanza storica. Non è più possibile vedere l'Europa come la figlia di Agenore rapita da Giove, né

come la sorella dell'argonauta Eufemo, o come la oceanide gemella dell'Asia, come pretendevano le antiche mitologie classiche; ma neanche come una delle cinque parti in cui si suole dividere il mondo, più o meno addossata all'Asia, come dice Humboldt, o indipendente, secondo quanto ritiene il Ritter. Quando oggi si parla dell'Europa, si allude alla sostanza storica europea, cioè si attribuisce al vocabolo un senso culturale, e pertanto storico, che è necessario mettere a fuoco con precisione.

Fu Christopher Dawson che con geniale intuito presentò l'apparizione dell'Europa in un momento temporale determinato come prodotto della storia. Nel secolo XI della nostra era erano varie le culture che si disputavano il suolo d'Occidente: quella araba della penisola iberica, la bizantina ancorata nel Mediterraneo orientale, la slava, la baltica, la finnica, ed infine la cultura nord-occidentale più o meno coincidente con i confini dell'impero carolingio. Quest'ultima cultura di stampo franco, nell'espandersi, foggiò il sentimento culturale europeo, cioè quello della civiltà nel cui seno troviamo gli Spagnoli[1].

Dalla magistrale analisi del Dawson risulta una conclusione definitiva: la separazione tra la geografia e la storia europea, se si vuole chiarire che cosa sia l'Europa. Con un'altra conseguenza implicita: che l'Europa, essendo concetto storico, come tale, è anche un concetto polemico; è un tipo di civiltà, uno stile di vita, una concezione dell'esistenza, quello che i Tedeschi chiamerebbero una *Weltanschauung*.

Coloro che si raggruppano sotto l'insegna di tale civiltà non si trovano solo nelle terre d'Occidente in cui si formò codesto stile di vita; il Canadese o lo *yankee* in

[1] CHRISTOPHER DAWSON, *The making of Europe. An Introduction to the history of European Unity*, London, Sheed and Ward, 1939, pp. 284-285.

America, il Sudafricano in Africa e l'Australiano in Oceania estendono in lontane contrade gli stessi modi di vita e si sentono parte integrale degli usi, della cultura ed infine di una comunità linguistica che ebbe la sua culla nelle terre dell'Occidente europeo.

Le divergenze con il punto di vista del Dawson si profilano quando si chiarisce il contenuto di tale tipo di civiltà. Per lo storico inglese la civiltà moderna, posteriore alla rottura luterana dell'orbe gerarchico medioevale, è un puro sbocco logico di quell'ordinato sistema di popoli che si chiamò Cristianità; opinione che non desta meraviglia in chi, malgrado la straordinaria lucidità di idee che lo distingue, vive immerso in quello strano orizzonte inglese, dove in così alto grado si conservarono le forme della vita medioevale, benché servano solo come alveo al fluire esterno degli avvenimenti.

Per noi, però, che non conserviamo unicamente le forme direttrici della vita medioevale, ma, in più, i suoi stessi contenuti, la continuità tra il mondo cristiano ed il mondo moderno si presenta molto discutibile. Basta che uno Spagnolo qualsiasi del nostro tempo si affacci al di là dei Pirenei, e non diciamo del Reno o del canale della Manica, perché avverta il contrasto, non già tra due diversi modi di vita, ma tra due diversi e contrastanti temperamenti. La persistenza in terra iberica di certe tematiche umane di stampo cristiano e medioevale, completamente diverse da quelle che abbondano in Germania, Francia o Inghilterra risaltano alla vista, non appena, al di sotto della falsa patina di una educazione somigliante, si arriva a toccare qualche fibra sensibile, come la concezione di Dio o quella della donna.

Contrasto che si nota con non minore vivacità quando si paragona l'uomo degli Stati Uniti o del Canadà con quello che vive dal Rio Grande del Nord in giù. Il

Messicano o l'Argentino, il Brasiliano o il Cubano ancora oggi hanno reazioni simili, perché muovono da un medesimo peculiare modo d'essere.

Da tali differenze risulta, sin dal primo approccio con il problema, come non sia possibile unificare l'Occidente, quell'Occidente dei secoli cristiani che i popoli ispanici perpetuano, con il tipo nuovo dell'"europeo" moderno. Si è ripetuto fino alla sazietà che l'Europa finiva ai Pirenei, e ciò è sicuro sempre che non si supponga, con puerile semplicismo, che dopo l'Europa comincia l'Africa; poiché quel che comincia nei Pirenei è l'Occidente pre-europeo, una zona in cui ancora vivono vestigia profonde e tenaci della Cristianità che lì si rifugiarono dopo essere state soppiantate in Francia, Inghilterra o Germania, dalla visione europea, secolarizzata e moderna, della realtà.

Contro il parere del Dawson, proprio di un inglese, è facile sentire dapprima e comprendere dopo, in terre spagnole, che quel tipo di civiltà nasce al tramonto del Medioevo, precisamente sostituendo quello della Cristianità e consiste in un ritorno a determinate maniere precristiane di vivere. Formule nuove che implicano la negazione delle tavole dei valori del mondo medioevale; l'Europa non nasce nei termini di Carlo Magno, che è la restaurazione dell'impero cristiano in gerarchia organica di popoli, più tardi presieduta dagli imperatori germanici; ma sotto l'influsso delle idee per antonomasia chiamate moderne, mentre veniva rotto l'ordine chiuso del medioevo cristiano. L'evo medio dell'Occidente ignorava il concetto d'Europa, perché conosceva soltanto il suo antecedente: il concetto di Cristianità.

2. L'Europa

Questo contrasto che pone l'iberico o il sudamericano

contro l'inglese o lo "yankee", è soltanto un sentimento? o, al contrario, ha un fondamento in realtà storiche capaci di spiegare tali sentimenti?

La risposta verrebbe da sé, se fosse possibile segnalare in quali gradazioni il mondo moderno, che è l'Europa, si differenzia dall'orbe medioevale che è perpetuato dai popoli cristiani.

Potrebbe stabilirsi il seguente schema:

La Cristianità concepì il mondo come complesso gerarchico di popoli, in relazione fra loro secondo princípi organici, sotto l'astro di San Bernardo di Chiaravalle, il sole del Papato e la luna dell'Impero. Le numerose eresie erano portate ed erano allontanate dal vento impetuoso dei tempi senza alterare la quiete serena e totale del cielo teologico verso cui levava gli occhi una moltitudine traboccante di fede. Le lotte infiammate non ostacolavano l'unità dei sentimenti e, al di là delle nubi tempestose, si accendeva la chiarità di un'ansia di fratellanza, sempre ravvivata quando il contatto con i nemici di Cristo infervorava i popoli di frontiera, come in Spagna, o i crociati, pellegrini armati, in Palestina. Nella Cristianità, la supremazia dell'Impero era riconosciuta da principi e da re; nell'interno di ogni signoria anche gli uomini si ordinavano in scala di corporazioni, confraternite e ceti, nella qualità di chierici, cavalieri e popolani.

Era tanto radicata nella coscienza l'idea della gerarchia dei popoli, che se ne teneva conto perfino per stabilire il diritto di precedenza per sedersi nei concili; il bell'intervento del conte di Cifuentes in nome di Giovanni II di Castiglia contro gli ambasciatori del re d'Inghilterra nel concilio di Basilea nel 1435, è un esempio al quale si potrebbero aggiungere molti altri. Francesco Eiximenis giunge a dare il quadro gerarchico dei regni cristiani. Di conseguenza la "pax christiana" poggiava su un coordina-

mento di sistemi politici e non sull'equilibrio più o meno stabile, o meglio instabile, delle alleanze.

La Cristianità muore, perché possa nascere l'Europa, quando questo perfetto organismo viene colpito dal 1517 al 1648 da cinque rotture successive, cinque ore di parto e nascita dell'Europa, cinque stilettate nella carne storica della Cristianità; cioè: la rottura religiosa con il protestantesimo luterano, la rottura etica con Machiavelli, la rottura politica per opera di Bodin, la rottura giuridica con Grozio ed Hobbes e la rottura definitiva del corpo mistico cristiano con i trattati di Westfalia. Dal 1517 al 1648 l'Europa nasce e cresce, e, a mano a mano che nasce e cresce l'Europa, la Cristianità si indebolisce e muore[2].

La prima rottura è operata da Lutero, vero padre dell'Europa. Perché l'eresia luterana è simile a molte eresie medioevali per la qualità della materia eretica, e perfino ripete alla lettera alcune di esse come quella di Wycleff e Huss nella concezione carismatica del potere politico, nel negare la transustanziazione eucaristica e nell'eccitare gli animi dei contadini nelle guerre dei *Lollards* o nella *Bauernkrieg*; ma si differenzia da tutte per la gigantesca diffusione e per la stabilità offertale da una occasione propizia. Mentre la Cristianità medioevale anteriore a Lutero era, malgrado le divergenze, un edificio politico basato sull'unità della fede, a partire da Lutero tale unità sarà impossibile.

Dopo Lutero, sparendo l'unità della fede, crolla la spiritualità organica della Cristianità, per essere sostituita dall'Europa, equilibrio meccanicistico tra diverse credenze che coesistono. Conseguenza diretta dello stabilimento del libero esame: invece di una fede unica, la uguale considerazione di credenze diverse; invece della stessa visione dei testi sacri, tante interpretazioni quanti sono i lettori; il libero esame è meccanicismo formale dell'armonia esterna tra i credenti, invece del corpo organico della Chiesa, che funse da colonna vertebrale della Cristianità medioevale.

Alla perdita dell'unità delle coscienze si aggiunge la paganizzazione della morale rappresentata dal machiavellismo. Per la Scolastica la "virtus" era freno degli appetiti, dominio delle passioni, contenimento degli impulsi; per Machiavelli la "virtù" sarà quel che fu nel paganesimo precristiano, cioè l'ambizione di dominare la sorte avversa, la spada che taglia il laccio della fortuna nemica, il potere che si giustifica senza scrupoli per il solo fatto di essere potere.

Passando dal Latino all'Italiano, la radice linguistica è passata dal Cristianesimo al paganesimo; e, nel giustificare di per se stessa la volontà imperiosa, nel dare alla "virtù" un nuovo contenuto etico, il Machiavelli ha sostituito l'etica organica della Scolastica, che sottoponeva le azioni dell'uomo al giudizio di Dio, con un'altra etica pagana, nella quale il bene ed il male sono la risultante del contrasto o dell'equilibrio meccanicistico tra volontà assetate di potere. Il Machiavelli è un altro padre dell'Europa: così come Lutero separò l'uomo da Dio nel suo momento terreno, avendolo consegnato inerme alla volontà divina nella sua tappa postmortale, così il Machiavelli ha separato l'etica dalle sue basi religiose. La *virtus* è la virtù, ossia, la forza che soggioga gli avvenimenti alla volontà dell'uomo in un gioco di forze strettamente meccanico; e la società risulta costituita intorno alla costellazione di forze che predomina quando questo nuovo pagano che è l'"uomo virtuoso" vince l'incostanza della fortuna avversa.

---

[2] Sulla crisi della cristianità vedasi PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e controrivoluzione*, Ed. dell'Albero, 1964, pagg. 19 e segg.

Il meccanicismo che Lutero determina nelle coscienze e che il Machiavelli trasferisce alle azioni, si risolverà in un nuovo meccanicismo nella politica, quando Jean Bodin secolarizza il potere nella sua teoria della "Souveraineté". Per porre termine alle lotte tra cattolici e protestanti sorge un terzo partito, quello dei "politici", che proclama la neutralizzazione del potere reale spogliandolo di qualsiasi contenuto religioso e, perciò, la possibilità di obbedire a un principe senza tener conto di Dio, in una relazione diretta e neutra del suddito col sovrano. Poiché tale corrente, difesa in *Les six livres de la République*, e che raccoglieva l'eredità assolutista dei romanisti della scuola di Tolosa, degenerò nell'assolutismo, che crebbe fino al 1789, e la cui massima espressione sarebbe stata l'iscrizione che Luigi XIV fece incidere nel salone degli specchi del suo palazzo di Versailles: *"Le roi gouverne par lui meme"* riflesso dell'altro principio *"L'État, c'est moi"*, che tanta fortuna doveva avere. Un assolutismo che rovinava l'armonica varietà del corpo sociale cristiano per rafforzare il potere del governante, e che, pertanto, comportava una nuova rottura dell'ordine organico medioevale, per sostituire il corpo mistico della società cristiana tradizionale con un nuovo equilibrio meccanicamente poggiato sullo scettro onnipotente dei re del dispotismo illuminato.

Meccanicistica è anche la nuova filosofia del diritto di Hugo de Groot e di Thomas Hobbes, nuovo diritto naturale che sostituisce quel diritto naturale della Scolastica che si fondava sull'ordine proporzionato della creazione. Ciò che distingue un Grozio da San Tommaso o un Hobbes da Duns Scoto consiste nel fatto che con i pensatori del secolo XVII si inizia la secolarizzazione della filosofia del diritto, la quale consiste nel vedere nel diritto naturale solo le leggi interne del funzionamento di una

macchina. Dove San Tommaso considerava l'ordine universale retto da norme che il suo Creatore ha dettato, Grozio non vede altro che un ordine soggetto a leggi che si compiono indipendentemente dall'autore della Natura. Dove Duns Scoto riportava l'ordine alla volontà divina, Hobbes considera la volontà umana separata dall'ordine che la volontà divina ha creato. Nell'eliminare Dio dalle due concezioni tomista e scotista, intellettualistica e volontaristica, della Scolastica, si fa un taglio netto con il principio divino che considerava in organico sviluppo la struttura del diritto naturale, per ridurlo ad un equilibrio meccanico di forze intese razionalmente da Grozio o descritte minuziosamente da Hobbes.

E, finalmente, è parimenti meccanicistico lo sviluppo delle istituzioni politiche europee opposte all'organicità chiusa del "corpus mysticum", che era stata la Cristianità medioevale. Nella politica interna, all'assolutismo demolitore dei re succederà: o l'assolutismo distruttore delle democrazie, o il sistema di freni e contrappesi meccanici del Montesquieu; in politica internazionale, dal tempo dei trattati di Westfalia, il gioco delle relazioni tra le potenze sarà un sistema di equilibri di alleanze e controalleanze.

L'Europa è meccanicismo, neutralizzazione del potere, coesistenza formale di fedi religiose, paganizzazione della morale, assolutismi, democrazie, liberalismi, guerre nazionali o di famiglie, concezione astratta dell'uomo, Società delle Nazioni, ONU, parlamentarismo, costituzionalismo liberale, protestantesimo, repubbliche, sovranità illimitate di principi o di popoli. La Cristianità è invece organicità sociale, visione cristiana del potere, unità di fede cattolica, poteri temperati, crociate missionarie, concezione dell'uomo come essere concreto, *Cortes* rappresentative della realtà sociale intesa come corpo mistico,

sistema di libertà concrete. Da ciò risultano, malgrado l'unità che postula il Dawson, due civiltà e due culture contrastanti: l'Europa, la civiltà della Rivoluzione e la Cristianità, la civiltà della Tradizione.

3. Le Spagne

Dal 1517 al 1648, da Lutero a Münster, l'Europa cresce e la Cristianità agonizza; questi centotrentun anni costituiscono la nascita della civiltà europea ed il tramonto della civiltà cristiana. Ma non fu facile né privo di lotte il trionfo della Rivoluzione, cioè dell'Europa. Nell'angolo estremo dell'Occidente, là dove terminavano i confini geografici dell'orbe antico, un pugno di popoli con a capo la Castiglia costituiva una Cristianità minore e di riserva, rude e "di frontiera" che si chiamò "le Spagne", tesa nella lotta diuturna contro la minaccia costante dell'Islam.

Questi popoli erano vari per numero e differenti tra loro. L'Andalusia era stata recuperata dalla Castiglia nei lontani giorni del XIII secolo, quando S. Fernando battezzò con le acque del sacro Betis le millenarie sonnolenze degli uomini della santa terra. Le tribù basche al di qua dei Pirenei avevano a poco a poco congiunto i loro sforzi sotto la guida della Castiglia, e dal principio del secolo XVI regalavano alle Spagne la parte migliore del tesoro secolare del patriarca Aitor. Il cerchio celtico d'Occidente, scisso durante il secolo XII, diventa unità di fede sotto Filippo II, unità testimoniata da una delle prime figure del pensiero portoghese, Geronimo Osorio. La federazione catalano-aragonese, altissima culla di libertà politiche, unisce i suoi sforzi per l'impresa spagnola. Nel XVI secolo, con l'esperienza di otto secoli di Riconquista, siamo l'unico bastione della Cristianità ed i

soli a trovarci "in forma" per l'altissimo compito di difendere il cattolicesimo romano. Perciò demmo l'esempio: nelle pianure lombarde o nelle paludi fiamminghe, attraverso le terre appena conosciute nell'India antica, o per contrade del mondo ignote alla geografia classica, degli uomini rudi e violenti servirono Cristo, come esseri umani passibili di cadere in tutti i peccati della carne, come spagnoli incapaci di peccare contro il primo dei comandamenti della legge divina, nell'impresa più portentosa che ricordi il genere umano.

Il risultato fu l'esaurimento, premessa della sconfitta, ma non il cedimento spirituale. Serrando le fila gli spagnoli combatterono contro l'Europa che avanzava, in difesa della concezione cristiana della vita, in difesa della struttura gerarchica dei popoli, in difesa di un ordinamento sociale fondato su libertà concrete. "Noi avemmo - ha scritto Vicente Palacio Atard - un programma politico valido per il mondo intero. Noi che non siamo europei, noi che viviamo isolati dietro i Pirenei. E non solamente l'avemmo, ma facemmo di più: lo sostenemmo. Volevamo un mondo in cui le relazioni internazionali fossero poggiate, non su deboli patti sorti dalla convenienza del momento, sugli abusi unilaterali dei potenti, ma sulle basi dell'ordine supernazionale fondate nell'idea della "*universitas christiana*"[3]. Vero è che la tensione determinata da un costante atteggiamento di lotta pregiudicò le istituzioni libere di alcuni popoli, come l'aragonese, lo spirito tuttavia continuava ad essere quello medioevale malgrado gli incipienti eccessi di un fallace assolutismo, e nell'essenza, la vecchia tematica delle istituzioni forali continuò in Sardegna, fino al 1700, in Catalogna, fino al 1716, in

[3] VICENTE PALACIO ATARD, *Derrota, agotamiento, decadencia en la Espana del siglio XVII*, Madrid, Rialp. 1949, pp. 194-195.

Navarra, fino al 1841.

Contro la crescente marcia dell'Europa, di giorno in giorno sempre più forte, la monarchia federativa e missionaria delle Spagne non volle cedere di un palmo e, quando cedette, fu per l'impossibilità materiale di poter resistere alla lotta; da tal momento la nostra caduta fu verticale e rapidissima vertiginoso precipitare. I nostri antenati lottando da crociati non riuscirono a rendersi conto dell'incipiente sconfitta né a prevedere l'esaurimento; procedettero come gentiluomini generosi più che come politici prudenti e non si risparmiarono, tanto più che si prodigavano eroicamente al servizio della più ardua delle imprese che potesse sognare un cavaliere: la difesa della fede cattolica.

La Castiglia impose il suo sigillo e trascinò alla sua nobile pazzia il posato mercante Catalano, il rude Sardo, il sognatore Napoletano, l'indifferente Andaluso, il Basco valoroso nella sua semplicità, ed il Galiziano o il Portoghese di stirpe celtica.

Tutto fu eroico ed il maggiore eroismo consisté nel sacrificare coscientemente la storia a ciò che sta al di sopra della storia, bruciando sempre le navi in rinnovato olocausto come Hernán Cortés.

Nelle vertebre dell'impero scorre il pensiero di Fernán Pérez de Guzmán, profetica spiegazione dei nostri atteggiamenti politici: "Secondo me, - diceva già nel XV secolo - questo eccesso di prodigalità, benché sia vizioso, è migliore o meno cattivo di quello dell'avarizia, perché i grandi doni del prodigo procurano profitto a molti e rivelano grandezza di cuore"[4].

Della nostra prodigalità profittò l'umanità e, grazie al nobile difetto della generosità illimitata, si prega il Dio

[4] *Generaciones y semblanzas*, Madrid, España, 1924, pp. 51-52.

romano nel cuore d'Europa, e si alzano gli occhi a Cristo, e vengono al loro oriente i popoli di colore che vivono in terre lontane. In un delirio d'entusiasmo, la Castiglia trascinò tutti gli spagnoli per i sentieri della generosità al servizio della fede. Forse la nostra sorte sarebbe stata ben differente se l'egemonia fosse caduta nelle mani del principato catalano, cosa possibile senza gli errori della politica oltrepirenaica di Giacomo I il Conquistatore, ma perfino il massimo momento dell'espansione catalana nella prima metà del secolo XV fu condotto da un castigliano purosangue come Alfonso V ed i fatti dicono che la Castiglia si identificò nel comando, nel comando insigne della crociata.

Quevedo già ci dimostra la sconfitta psicologica nella sua *España defendida y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros y sediciosos*. La data di questo scritto è significativa: 1609, lo stesso anno del primo rintocco della sventura. Ma Quevedo non si stanca di domandarsi il perché della universale avversione contro il suo Re. Che profondo pessimismo e che tremito di presagite angustie vibra, quando questo gentiluomo poco meno che trentenne chiama la sua patria "sventurata Spagna"!

La sventura militare durante sessanta anni, iniziata in Rocroy, si conclude diplomaticamente nei trattati del doppio patto di Westfalia, il primo dei nostri "98", secondo la felice espressione di Ernesto Giménez Caballero nell'indicare le tappe della nostra decadenza, benché poi non sia così sicuro nel discernere quali siano[5].

Il disinganno per la sconfitta s'insinua appena in quei gentiluomini, generosi fino all'incoscienza. Don Chisciotte continua a credersi cavaliere pur dopo ripetute

[5] Ernesto Gimenez Caballero, *Genio de España*, Madrid, Ediciones de "La Gaceta Literaria", 1932, pp. 21-28.

cadute; e gli uomini delle Spagne, castiglianizzati fino al chisciottismo, ripetono testardamente la loro ostilità all'Europa vincitrice, fiduciosi che i paladini del Signore devono ricevere aiuto dall'Alto fino al miracolo. Perduta la supremazia nel mondo, appartati nell'odio e nel disprezzo dell'Europa trionfante, persistono nel tenersi tenacemente aggrappati ai principi della loro nobiltà, impegnati a non diventare europei.

Tra la dignità ed il potere optano per la dignità, tra la fede ed il commercio, abbracciano la croce per l'onore e considerano il mercanteggiare un degradarsi; idealisti, chimerici, sentendosi il popolo di Dio, a forza di tenere le pupille inebriate di azzurro, vanno inciampando nel fango delle cancellerie o dei campi di battaglia. Non esiste contraddizione maggiore di quella esistente tra la mentalità spagnola e quella europea durante il secolo XVII.

Amsterdam prospera mentre Siviglia decade; e, fanatismo contro fanatismo, protestanti e cattolici si scrutano sospettosi in una gara di incomprensioni tuttora latente.

Pochi anni fa, quando cominciai a studiare i legami culturali tra la Spagna e la Scandinavia, misi in rilievo un fatto che simbolizza tale contrasto: la meraviglia attonita con cui il gentiluomo spagnolo, di sangue gotico e fede romana, guarda i sudditi di Gustavo Adolfo, prototipi di nobiltà per il loro purissimo sangue gotico, ma macchiati del maggior disonore in cui possa cadere un cavaliere: l'eresia[6]. Atteggiamento attonito che nell'estremo opposto anche gli Svedesi manifestano e che è indice della più astrusa delle problematiche che poterono alterare la serenità di quei petti credenti e nobili.

[6] Nel mio libro *Doce nodos culturales hispano-suecos*, Salamanca, Universidad, 1950.

Miguel de Cervantes fece dire al suo più grande eroe le massime della nobiltà eroica delle Spagne castiglianizzate, facendo parlare la voce della saggezza attraverso il cappellano aragonese dei duchi. Le parole del cappellano rispecchiavano la sensatezza di coloro che vedevano la sconfitta imminente se non si rinunziava a quell'impresa colossale e prodiga, a fare cioè metastoria pretendendo di trattenere la ruota dei tempi, ora che l'orologio segnava le ore dell'Europa e non quelle della Cristianità. "E voi, grandissimo allocco, - dirà sensatamente il cappellano - ma chi vi ha messo in testa che siete cavaliere errante, che vincete i giganti e i malandrini? Ma su, andatevene alla buon'ora, tornatevene a casa vostra ad occuparvi dei vostri figlioli, se ne avete ed a prendere cura delle vostre faccende, smettete di andare vagabondo a pascervi d'aria, suscitando il riso in chi vi conosce ed in chi non vi conosce"[7].

Ma le Spagne continuavano a sentirsi redentrici di popoli che, eretici o pagani, non si lasciavano redimere, ed ai primi insuccessi e alle prime delusioni rispondevano come Don Chisciotte, disprezzando la sensatezza in nome dell'eroismo, della fede, della "hidalguía". "Che, forse - dice l'"hidalgo" - è un pestare l'acqua nel mortaio, è tempo sprecato quello impiegato a girare per il mondo non già per goderne la blandizie, sebbene i cimenti, attraverso i quali i buoni salgono sul soglio dell'immortalità? Se mi tenessero per balordo i cavalieri, i signori potenti e generosi e di illustre casata, lo avrei considerato un irreparabile affronto, ma che mi tacci di scemo gente di lettere che mai affrontò i sentieri della cavalleria, per me val meno che niente: cavaliere son io e cavaliere morrò, se piacerà all'Altissimo. Taluni vanno per gli ampi

[7] *Don Quijote de la Mancha*, I, p. 31.

terreni della tronfia ambizione, altri sulle spaziose vie dell'adulazione bassa e servile, altri ancora per quelle della subdola ipocrisia e alcuni, infine, seguono quella e della vera religione, ma io, guidato dalla mia stella, vado per lo stretto sentiero della cavalleria errante e per professarla ho in ispregio la ricchezza, ma non l'onore. Io ho vendicato offese, raddrizzato torti, colpito la tracotanza, ho vinto giganti e distrutto mostri"[8].

Tale era il modo d'essere della Spagna. Come suole accaderci sempre, esageriamo le cose e, nell'esagerare il senso della nobiltà fino allo stesso disprezzo di una materia tanto necessaria come è l'economia, pregiudicammo l'ideale della Cristianità che dicevamo di servire. Questa fu l'opera del genio eroico della Castiglia, sempre assetato di "suprahistoria"; forse l'atteggiamento catalano più attento alle questioni di finanza avrebbe salvato l'onore dal ludibrio, risparmiando alle Spagne il suo trisecolare Calvario e mantenendo codesta Cristianità che dal 1648 è un mero retaggio ideale sostituito dalla nuova realtà: l'Europa. Ma l'Europa è la negazione più completa di quel che volemmo nella storia.

4. L'europeizzazione assolutista

Gli Austria si estinsero senza indietreggiare nel loro impegno eroico di mantenere la Cristianità propugnandola secondo il carattere Castigliano.

Fallace impegno per le troppe idealizzazioni e poco senso della realtà; ma fu peggiore il rimedio quando, stanchi del chisciottismo eroico, cercammo di superarlo tentando di soppiantarlo con le tre formule che successivamente sono andate imperando nell'Europa vincitrice:

[8] *Ibidem*, I, p. 32.

l'assolutismo del secolo XVIII, il liberalismo del XIX, ed il totalitarismo del XX secolo.

Quando Carlo II firmò il suo testamento, simbolizzò la sua monarchia cattolica e nobile nelle parole: "Yo no soy nada". Ma quando Luigi XIV disse, sia cronaca o leggenda, che "non esistevano più i Pirenei", diede un contenuto alla svuotata monarchia: l'assolutismo francese, formula politica dell'Europa del tempo.

Il rimedio sarebbe stato non lasciarsi abbagliare dall'onnipotente Francia, ma accettare la formula del marchese di Villena quando nel 1701 pretese la convocazione delle *Cortes* in Castiglia per qualcosa in più della mera formalità del giuramento reale. La tesi del marchese di Villena era la soluzione spagnola contro l'accettazione di formule straniere; passate i periodi di lotta violenta, e riconosciuta la vittoria europea, occorreva ristabilire le istituzioni trascurate per la tensione costante delle armi. Il Villena voleva restaurare le *Cortes*, disfacendo gli errori che in politica interna si andavano commettendo sin dai tempi di Carlo I, salvando le Spagne per la via normale della loro Tradizione. l'argomento secondo cui "era giusto che il re osservasse i *Fueros*" di Castiglia[9], è la più antica esposizione del tradizionalismo spagnolo e rappresenta, di fronte all'assolutismo di marca straniera, quel che il *Manifiesto de los Persas* rappresentò di fronte al liberalismo straniero: la linea esatta della tradizione politica spagnola.

Ma Filippo V educato in Francia, innamorato delle formule che avevano reso grande la sua patria, non poteva consentire il ritorno ad una tradizione per lui incomprensibile e per giunta opposta all'educazione ricevuta sin da

[9] Trascrivo il parere del marchese di San Felipe, Vicente Bacallar y Sanna, nel tomo I, pagina 60, dei suoi *Comentarios de la guerra de Espana e historia de su rey Phelipe V*, el Animoso, Genova, Matheo Garbiza, s.d.

bambino. Alla sua mentalità assolutista, francese, geometrica, risultava comprensibile solo una forma di perfezione politica uniforme, egualitaria e, di conseguenza, ritenere organismi contraffatti e deformi quei *fueros* tradizionali di una monarchia, che indifesa gli veniva consegnata dalla paura dei madrileni per i poderosi eserciti di suo nonno. Perciò invece di ristabilire le libertà castigliane sacrificate in Villalar alla missione universalmente antieuropea, di cui la Castiglia aveva alzato il vessillo, sacrificio inutile dal momento che la Castiglia stessa aveva rinunziato alle sue generose avventure, Filippo V accomodò la situazione eccezionale della Castiglia del 1700 ai suoi pregiudizi Francesi, e ritenne come soluzione migliore trasformare in assolutismo di sistema quel che era stato un espediente necessario nella lotta bisecolare contro l'Europa.

La realtà era che Filippo V era già un europeo seduto sul trono castigliano ed inoltre si trovava in una congiuntura storica che rendeva più difficile il suo inserimento nelle istituzioni castigliane, come invece era accaduto per Carlo I. Perciò, invece di castiglianizzarsi, europeizzò la Castiglia seguendo il padrone di moda: l'assolutismo francese. E una volta protetta la merce straniera con la dogana di Castiglia, consumò la frode storica europeizzando i popoli della Corona aragonese con il pretesto della loro castiglianizzazione. Il decreto firmato nel Buen Retiro il 29 Giugno 1707 segna uno dei momenti più tragici della nostra storia, per l'equivoco che in esso si racchiude: presentare la francesizzazione come castiglianizzazione. "Ho giudicato conveniente - dice Filippo di Angiò, europeo regnante in Castiglia - sia per ciò, sia per il mio desiderio di ridurre tutti i miei regni di Spagna all'uniformità di leggi, usi, costumanze, e tribunali, governandosi tutti ugualmente con le leggi castigliane,

tanto lodevoli e sensate in tutto l'universo, abolire e derogare completamente, come d'altro lato do per aboliti e derogati, tutti i suddetti *fueros*, privilegi, pratiche e costumi finora osservati nei detti regni di Aragona e Valenza; essendo mio volere che questi siano ridotti alle leggi castigliane, e all'uso, pratica e forma di governo che si tiene e si è tenuto in Castiglia e nei suoi tribunali, senza differenza alcuna tra essi".

A questi termini del decreto seguì la loro applicazione. Filippo V, lungi dall'ascoltare i consigli del marchese di Villena, che postulava il ritorno alla tradizione politica autentica delle libertà castigliane, francesizzerà ed europeizzerà le istituzioni catalane, aragonesi, valenziane. Il suo decreto del 1707 riguardante l'Aragona e Valenza non sarà applicato da uomini formati nello spirito delle libertà patrie; i suoi ispiratori saranno un francese ed un infrancesato: l'ambasciatore francese Amelot, e il maniaco del rinuovamento Melchor de Macanaz, uno dei tipi più ripugnanti della storia da me conosciuta, simbolo della prima ondata degli assolutisti e degli scettici "à la mode", di coloro il cui facile e vergognoso destino fu quello di accanirsi dall'alto delle cariche ufficiali sulla carne sanguinante delle nostre tradizioni.

Il Macanaz è l'esecutore munito di pieni poteri, che si conquista la funesta gloria di annientare la tradizione galiziana, accusando di supposte slealtà il governatore di Madrid, primo esempio di abilità dell'Anti-Spagna che si ripeterà successivamente con frequenza eccezionale. Il suo *Informe dado al Rey sobre el gobierno antiguo de Aragón, Valencia y Cataluña; el que se había puesto desde que se las sujetó con las armas y lo que convendría remediar*, è il primo atto notarile della nostra vergogna e la prima solenne testimonianza di come da Madrid si comincia a promuovere l'europeizzazione delle Spagne.

Il paragrafo 83 di tale *Informe* sottolinea l'odio inesauribile dell'autore per le libertà spagnole; non contento di averle distrutte violentemente nei regni di Valenza e d'Aragona, si sforza di sopprimerle in Catalogna; "e converrà - postula il 27 Maggio 1713 - quando si dovrà ordinare quel Principato, uguagliarlo il più possibile ai Regni di Aragona e Valenza, e con le stesse regole che si sono stabilite"[10].

Già si trovavano condannati a morte gli ultimi resti di quelle libertà catalane, espressione più alta di buon governo di cui si abbia notizia a memoria d'uomo; e sono condannate da un pedante infrancesato, traditore di una delle più nobili cause della storia. Le leggi aragonesi, che si ristabiliscono nel 1711 e quelle catalane che si mantengono in vigore per il decreto del 16 gennaio 1711 appartengono tutte al diritto privato; ma il diritto pubblico, quel diritto pubblico che è miracolo e perfezione incomparabile, viene completamente annientato. Così finiva, sotto il pretesto di punire una ribellione, il più libero dei sistemi politici che la storia abbia conosciuto e la cima più alta del buon governo di tutti i tempi. Dopo aver distrutto nel 1648 i sogni universali e cristiani di Castiglia, la vincitrice Europa entra nel nostro seno per distruggere le libertà aragonesi.

Dal 1700 cambia il campo di battaglia della lotta delle Spagne contro l'Europa. Ora si combatte nella stessa Spagna. Non siamo più un complesso di popoli che vogliono perpetuare le loro tradizioni; ma, tra le minoranze dirigenti, si gareggia nello europeizzarsi, nell'ansia di scuotersi di dosso la polvere della propria storia.

Non lottiamo all'estero per imporre l'*ordo christianus*;

[10] MELCHOR DE MACANAZ, *Regalías de los Señores Reyes de Aragón*, Madrid, Imprenta de la "*Revista de Legislación*", 1879, p. 22.

facciamo invece la guerra nell'orbita delle alleanze e controalleanze. Non lottiamo mossi da ideali di fede; lottiamo per patti di famiglia, per contribuire al benessere della casa di Borbone, grati del beneficio di averci infrancesati.

E, nell'interno, la moda francese calpesterà i resti del nostro ispanismo; i "navíos de la Ilustración" porteranno ai gruppi più vivaci degli intellettuali d'America il seme europeo, discredito del nostro glorioso chisciottismo, o insegneranno le dottrine del Rousseau o del Montesquieu, senza ricordarsi affatto delle nostre libertà, che un giurista traditore e un ambasciatore francese avevano finito col distruggere. Il popolo si opporrà fino alla fine, malgrado proibissero le rappresentazioni sacre, si espellessero i figli di Loyola come nemici delle Spagne che essi invece impersonavano contro i ministri massoni di Carlo III, e malgrado che la Corte fosse una piccola Versailles negli scandali e nei vizi. Dalla mia terra di Estremadura, rozza terra di conquistatori, verranno i paladini: nel teatro, García de la Huerta, nella polemica, Forner. Là nell'angolo meno europeo, la tradizione aveva i suoi teorici; ma l'ondata asservitrice dell'europeizzazione guadagnava adepti giorno per giorno.

Durante il secolo XVIII vediamo due Spagne l'una di fronte all'altra: quella che vuole tornare alle sue strutture tradizionali e quella che chiede di restare quale è; quella popolare e quella ufficiale, quella ispanica e quella europea. Il padre geronimita Fernando de Zevallos ancora nel 1776 pensa che la grandezza della monarchia è legata al suo colore cattolico[11]; ma alla fine del settecento classi illuministe sono completamente europeizzate ed intra-

[11] FR. FERNANDO DE ZEVALLOS, *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas, convencidas de crimen de Estado*, Madrid, Antonio Fernandez, VI (1776), p. 374.

prendono l'opera di distruzione della Spagna tradizionale in ciascuno dei popoli spagnoli; in Cadice, votando la Costituzione del 1812; in America, rinnegando l'unità delle Spagne. Perché l'esplosione che verso il 1810 disgregò in venti parti il colossale impero castigliano non fu una frattura di popoli, ma una unanime negazione del passato. Si rinnegava la comune tradizione delle Spagne nella chiesa gaditana di S. Filippo Neri, e nei clubs di Caracas; gli uni o gli altri, dai due lati dell'Atlantico, aspirano all'europeizzazione, vogliono finirla una buona volta con l'eredità castigliana per copiare le formule seducenti dell'Europa. Il vento spazza le rive muggendo con impeto sovvertitore; ed in quel vortice di tradimenti collettivi promossi dalla politica ufficiale borbonica del secolo XVIII, le Spagne vengono tradite in egual modo dagli europeizzanti di Quito e dagli europeizzatori di Cabezas de San Juan. La disgregazione si verificò perché, sparendo i pilastri spirituali della impresa antieuropea, l'unità di fede e la lealtà al re, la stessa unità delle Spagne era risultata carente della sua ragione d'essere e ciascun popolo si era lasciato stringere dal legame tellurico della pura geografia.

Tutti i mali che piovvero su di noi come un vero diluvio derivarono dal non aver prestato ascolto ai consigli del marchese di Villena, dal non aver restaurato le tradizioni politiche castigliane, rinvigorendo quelle degli altri popoli peninsulari ed instaurando analoghe libertà forali nelle Americhe.

Mentre, invece, si infrancesò la Castiglia, si soppresse quel poco che rimaneva della vita libera nei regni aragonesi e non si pensò ad educare i sudditi americani alla nostra tradizionale libertà; tutto l'impegno di Filippo V, duca di Angiò seduto sul trono castigliano, fu, disgraziatamente, quello di impregnare le Spagne del veleno del-

l'europeizzazione in voga: l'assolutismo di Luigi XIV.

5. L'europeizzazione liberale

Ma giunse il giorno del tramonto di tali formule europee. Nel 1789, gli stessi principi che nel 1700 ci avevano abbagliati cadono schiacciati dall'inesauribile ruota del tempo. L'Europa condanna ora quello che precedentemente aveva proclamato modello incomparabile. Un vento di revisioni scuote il palcoscenico, e sulla scena francese si alza il telone dietro il quale appare il sanguinoso dramma della grande rivoluzione, che si sostituisce definitivamente alla commedia delle parrucche e dei versi alessandrini.

Nella nostra patria, il cambio della banderuola europea coincide quasi con l'invasione napoleonica e con lo svegliarsi di una reazione antifrancese ossia contro l'Europa, nelle masse popolari. La testimonianza poco sospetta del Rico y Amat dimostra come la guerra d'indipendenza sia stata una fiammata patriottica ed un'ansia di ritornare alla nostra tradizione peculiare: "L'unica idea, che agitava quelle menti ardenti, che commoveva quelle anime nobili e coraggiose, non era se non la salvezza della loro fede, della loro monarchia, della loro indipendenza"[12]. Cioè Dio, Patria e Re della Tradizione, che ben presto il carlismo innalzerà di fronte al liberalismo, poiché lo stesso autore liberale confessa che "nessuno potrà negare che i liberali di quell'epoca erano gli infrancesati"[13].

Ma la confusione prodotta dalle innovazioni servì

[12] Juan Rico y Amat, *Historia política y parlamentaria de España*, Madrid, Imp. de las Escuelas Pias I (1860), p. 154.
[13] Juan Rico y Amat, *Historia*, I, p. 157.

anche qui a dissipare ogni possibilità di ritorno alla tradizione politica, proprio nel momento in cui si determinava una congiuntura favorevole provocata dalla caduta della formula assolutista con cui l'Europa ci aveva abbagliati nel '700. Il campo si dividerà in tre settori: l'assolutista, imposto con ferreo pugno da Ferdinando VII fino al 1833; il liberale, che nasconde la nuova europeizzazione con il pretesto ingannevole di sostenere più che innovazioni, la restaurazione delle ambite tradizioni peculiari; e il tradizionalista, soffocato tra l'assolutismo regio e l'equivoco liberale

Il novello Macanaz che commetterà la frode di proteggere sotto il padiglione ispanico mercanzia politica francese è, per miglior trionfo dell'equivoco, un uomo rispettabile, professore universitario dottissimo e per giunta sacerdote: Francisco Martínez Marina.

Era il suo un caso di miraggio, molto consono all'ingenuità delle illusioni romantiche, ma non per ciò meno dannoso, giacché sviò per la seconda volta il cammino delle nostre genti dal sentiero della Tradizione spagnola. "Martínez Marina - ha scritto Roman Riaza - fa parte di quella pleiade di spagnoli, che potremmo chiamare delle *Cortes* di Cadice, che convergono in un ideale politico, ma che questo alimentano al tempo stesso, di un contenuto estraneo alla storia spagnola, di un tradizionalismo che non comprende la tradizione...; che, come per un fenomeno ottico, vogliono vedere riflesso nelle nuove idee tutto un programma estratto dalle pagine più dimenticate della storia patria"[14].

Martínez Marina centrava il problema nel voler tornare a quelle libertà che "con la disgraziata battaglia di

[14] Roman Riaza, *Las ideas políticas y su significación dentro de la ombra científica de Martínez Marina*, Madrid, Tip. de Archivos, 1934, p. 6.

Villalar... erano rimaste soffocate per sempre"[15]; ma nei suoi *principios naturales de la Moral, de la Política y de la legislación* dice che tali libertà consistono "nello stabilire una morale pubblica e un diritto nazionale accomodato a situazioni, circostanze e lumi del secolo"[16].

Che sia fallito l'intento o che sia riuscito in pieno, a seconda che giudichiamo il Martínez Marina ingenuo o insensibile, lo chiarisce l'articolo 29 della Costituzione del 1812. La rappresentanza nelle *Cortes* avrà luogo, non secondo gli antichi criteri delle libertà concrete, ma in base alla popolazione, "composta dei nativi che sia per linea paterna che materna siano originari dei dominii spagnoli, e di quelli che abbiano ottenuto dalle *Cortes* la cittadinanza".

Con codesto gruppo di ingenui liberali, che ingarbugliavano la questione ripetendo il tragico equivoco del leguleio Melchor de Macanaz, e la testardaggine assolutista del "Deseado Fernando", naufragò, nei primi anni del secolo XIX, la possibilità di un ritorno alla Tradizione spagnola. Ma non mancò d'altronde il richiamo della coscienza nazionale, benché destinato a rimanere senza ascolto, del deputato di Siviglia alle *Cortes*, Bernardo Mozo de Rosales, novello marchese di Villena, sebbene in termini in certo senso diversi.

È di Federico Suárez Verdeguer il merito di aver analizzato l'importanza del famoso *Manifesto detto dei Persiani*, che Bernardo Mozo de Rosales, a capo di un gruppo di 69 deputati realisti, presentò a Ferdinando VII in Valenza al suo ritorno nel 1814. Contro i due estremi del costituzionalismo alla francese e dell'assolutismo ugualmente di

[15] Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*, Madrid, Villalpando, 1813, II, p. 90.
[16] Francisco Martínez Marina, *Principios naturales de la Moral, de la Política y de la Legislación*, Madrid, Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1933, p. 13.

stampo francese, il *Manifiesto de los Persas* tanto ingiustamente denigrato è un richiamo al ritorno alla tradizione, parallelo a quello che 113 anni prima era stato sostenuto dal marchese di Villena. "Facciamo nostro questo manifesto nella sua integrità... - dicono i dottissimi storici Melchor Ferrer, Domingo Tejera e José F. Acedo, mentre lo fanno pubblicare in una delle Appendici al primo tomo della benemerita *Historia del tradicionalismo español* - perché, meditato bene, esso ci illumina nella comprensione dello sviluppo del pensiero spagnolo e, nello stesso tempo, supplirà alla mancanza di quegli storici che hanno fatto affidamento nella difficoltà di leggerlo per la sua estensione, infine farà fronte alla mancanza di equanimità, che essi hanno dimostrato nell'ometterlo. Quando si analizza la Costituzione, quando si parla della questione forale della Navarra e delle Province Basche, quando si scrive come devono essere le *Cortes* di stampo spagnolo, quando si specifica il concetto dell'autorità reale, il *Manifiesto* detto *de los Persas* dimostra che quelli che lo scrissero... non erano dei fautori della monarchia assoluta che vigeva allora in Ispagna, ma che in mezzo alla confusione imperante pensavano al ritorno delle patrie tradizioni"[17].

Sarebbe difficile impresa precisare in minor numero di parole e con maggior esattezza l'importanza del lungo ma luminoso scritto di Bernardo Mozo de Rosales deputato di Siviglia alle *Cortes*. In sereno contrasto con lo scialbo riflesso che abbagliò ingannevolmente Martínez Marina, i *Persas* sanno racchiudere in una sola frase il modo di togliere la maschera a quel documento di Cadice, servile imitazione dell'europeismo liberale del

[17] Melchor Ferrer, Domingo Tejera y Jose F. Acedo, *Historia del Tradicionalismo español*, Sevilla, Ediciones Trajano, I (1941), p. 240.

1789.

"Mentre i deputati di Cadice - dice il *Manifiesto* al paragrafo 90 - si rifiutavano di seguire le orme degli Antichi spagnoli, non sdegnarono di imitare ciecamente quelle della rivoluzione francese"[18].

Di fronte alla europeizzazione liberale, i *Persas* ripetono lo stesso grido d'allarme che lanciò il marchese di Villena, continuando a proporre soluzioni che rivelano la direzione sicura e ferma del pensiero tradizionale, vivo malgrado l'atteggiamento infrancesato ufficiale: il ritorno alle *Cortes*, nella loro forma eccellente della fine del Medioevo, prima che l'ordine politico castigliano fosse perturbato dalle esigenze di una politica di guerra che portò con sé l'irrobustirsi esagerato del potere reale. Al paragrafo 112 si vede chiaramente la chiave di volta dei suoi postulati[19]: la Castiglia, antecedente alla sconfitta di Villalar, ossia il ritorno alle feconde tradizioni di libertà concrete, incompatibili sia con lo sfrenato assolutismo dell'europeismo settecentesco, sia con l'agitato confusionismo dell'europeismo liberale. Parlano "conformemente alle leggi, fori, usi e costumi della Spagna"[20].

Il *Manifiesto de los Persas* è lo squillo d'allarme destinato a risuonare dolorosamente nel deserto. Fernando VII ne accetta lo spirito nel decreto del 4 Maggio 1814; ma ben presto in lui riaffiora l'antico radicato assolutismo, così come era accaduto col bisnonno in cui le radici assolutistiche di un germoglio reale sviluppatosi all'ombra del Re Sole aveva distrutto in partenza una possibile soluzione alla maniera spagnola. Per la seconda volta, in una nuova occasione favorevole per recuperare la linea della nostra

[18] Il testo del *Manifiesto*, firmato in Madrid il 12 Aprile 1814, nella *Historia del Tradicionalismo español*, I, pp. 273-302. Citazione nella pag. 289.
[19] *Historia del Tradicionalismo español*, I, p. 291.
[20] Paragrafo 141, *ibidem*, p. 300.

tradizione politica, i popoli spagnoli si vedono trascinati dal vortice di una europeizzazione estranea ed ingannevole, oscillando tra la iniziale conservazione dell'assolutismo e la definitiva vittoria del liberalismo europeo.

Voci isolate grideranno il dolore per questa occasione perduta durante il secolo XIX, molte voci spesso prive di forti idee ma fecondate da lampi d'intuizione. Il carlismo militante e contadino, reazione popolare ed eroica in chiave romantica; Jaime Balmes che ripete alla lettera le antiche auree dottrine del giuscostituzionalismo del Mieres y Marquilles[21], passate fino alla Catalogna; Juan Donoso Cortés, che, sedotto dall'intimo impulso della sua natura di figlio dell'Estremadura, assume sotto Isabella II lo stesso atteggiamento antieuropeo che nel secolo XVIII fu sostenuto in altri campi da altri miei conterranei: il Forner ed il García de la Huerta; l'Orti y Lara che si oppone alle pedanterie krausiste; Menéndez y Pelayo, che riscopre il nostro patrimonio culturale, benché incapace di portare alle estreme conseguenze la sua stessa impresa di ricercatore eruditissimo; gli uomini del '98, che cercano di toccare con mano la nostra essenza tradizionale, benché i più si perdano nella spessa nebbia del loro positivismo filosofico o nell'indifferentismo religioso... Purtroppo però il male iniziale era già stato fatto e le Spagne assisteranno ad una caduta dopo l'altra, accoccolate sulle due rive dell'Atlantico, calvario di genti che avevano visto spezzata la continuità della loro missione storica.

[21] Vedi il mio studio *Balmes y la tradición política catalana*, Barcellona, Congreso Internacional de Filosofía, 1949.

6. Il dilemma presente.

Nel 1936, superata la formula dell'europeizzazione liberale che uno stupido confusionismo aveva fatto trionfare un secolo prima, si riaprì il dilemma, attualmente nella sua terza congiuntura: ritornare alle tradizioni patrie o copiare le nuove formule di moda nella straniera Europa: il totalitarismo nelle sue due manifestazioni, nazionalista ed internazionalista.

CAPITOLO TERZO

UNA TRADIZIONE VIVA: LA NAVARRA

1. Una tradizione salvata dal naufragio europeizzante

Il naufragio della Spagna tradizionale ed antieuropea non fu totale. Al Menéndez y Pelayo, ossessionato dalla rivendicazione del patrimonio culturale, dovette apparire per un istante annebbiato l'orizzonte, nonostante la testimonianza dell'abate Miguel Antonio de la Gándara o del mio conterraneo Juan Pablo Forner. La stessa impressione ebbero molti suoi contemporanei, perché non compresero la situazione spagnola, ebbri di europeizzazione krausista o perduti nel bosco delle esili felci della Spagna del 1876.

Malgrado ciò, rimaneva un angolo, nella carta geografica delle nostre istituzioni, in cui si serbò quasi fino ai nostri giorni, benché scolorita e sminuita, la stessa tematica delle Spagne tradizionali. Come un ruscello nascosto tra aspre rocce, lo spirito del passato, morto in altre regioni, ancora correva attraverso le valli delle montagne pirenaiche, nell'anima di genti che non avevano patito i colpi rivoluzionari demolitori della nostra storia.

L'errore di Menéndez y Pelayo e di tutti quelli che

prima o dopo, per vari secoli, furono scossi da Inquietudini e cercarono soluzioni per i popoli spagnoli, è l'avere impiantato e risolto la propria problematica partendo dal dato inconcusso che era necessario ricostruire la nostra intera tradizione, disseppellendola dagli archivi, quasi come chi compie il miracolo di infondere la vita in un cadavere.

Ma l'"alzati e cammina" dei salvatori d'occasione era completamente falso. Esisteva un popolo rimasto intatto dai colpi dell'ascia demolitrice e nella cui mentalità le punte dei picconi stranieri non avevano aperto alcun solco. Mentre il resto delle Spagne si europeizza prima nell'assolutismo di stampo francese, poi nel liberalismo di stile rivoluzionario, il regno di Navarra continua impavido nell'evoluzione naturale del suo sistema politico tradizionale e peculiare. Lì persistette latente la nostra tradizione politica nella maniera propria del regno di Pamplona e in base a quello che è accaduto in Navarra si può immaginare quel che sarebbe successo presso gli altri popoli spagnoli, se non si fosse spezzato malamente il filo delle tradizioni politiche locali, avviluppando re e popoli nelle reti ingannevoli dell'europeizzazione.

Quel che successe nella Navarra sarebbe potuto accadere in altri luoghi o, meglio, certamente sarebbe dovuto accadere se le altre parti della monarchia federativa e missionaria avessero conservato lo spirito puro nella stessa maniera in cui fu conservato nella Navarra.

Per noi, che crediamo nella Provvidenza e vediamo nei fatti la mano di Dio, la continuità tradizionale nella Navarra costituisce un vero e proprio miracolo storico; sembra che Dio abbia cercato di darci una solenne e vicina lezione di quel che le Spagne sarebbero state se alla fine del '700 non avessero cessato di esistere. Tutto quel che si scriverà sulla nostra tradizione politica non supererà la letteratura, più o meno geniale, più o meno a buon mercato, che compare sempre in relazione alle circostanze, ma con valore di gran lunga inferiore a questo fatto maestosamente istituzionale che è l'esempio di una tradizione rimasta intatta: il regno di Navarra. Il primo passo per intendere ciò che le Spagne dovrebbero essere consisterà, pertanto, nell'accostarci alla Navarra per apprendere la lezione di cui hanno bisogno le Spagne. Perché al di là delle teorie successive, che in Europa ebbero nascita e morte ed in Ispagna solo imitazione scimmiesca, la Navarra ci dà la lezione suprema della realtà. Non vi è il minimo dubbio che tale considerazione sarebbe stata ovvia; ma è altrettanto certo che non la fecero gli uomini del secolo XIX, incapaci di valorizzare un così ricco tesoro. Il pensiero politico dello scorso secolo conosce tre interpretazioni della Navarra e nessuna coglie la realtà, per quanto essa sia evidente.

2. La prima interpretazione: Zuaznavar, l'erudito

L'interprete più antico è José María Zuaznavar y Francia, prototipo di giurista dell'ancien régime. Dalle sue *Memorias*[1] se ne conosce la biografia fino ai 70 anni, e, cosa di gran lunga più importante, il carattere. Per quel che egli narra e per i dati raccolti nelle segreterie delle Accademie madrilene, sappiamo che nacque il 17 Dicembre 1764 e, con la minuziosità che tanto gli doveva piacere, alle due del mattino del giorno 18. Studiò in Oñate e compose, prima di finire gli studi inferiori, un estratto in latino del *Diritto naturale* di Eineccio ed una *Historia rerum gestarum populi Romani cum ipsius historia juris per chronotasim breviter coniuncta*; più tardi, nel 1784,

[1] San Sebastián, Ignacio Ramon Baroja. 1834.

passò agli *Estudios de San Isidro*, di Madrid, per poi andare a Segovia, nel 1785. Nel dicembre dello stesso anno fu nominato sostituto della cattedra di Diritto Naturale e delle Genti di Sant'Isidoro. Nel Marzo 1786 entrò come avvocato nel Consiglio di Castiglia, dal quale nel 1791 passò all'avvocatura di stato nell'Udienza delle Canarie, carica dalla quale fu rimosso nel 1803 per aver accusato di frode ai danni della Finanza Reale il cognato di Godoy, marchese di Branciforte, e il nonno materno di Pepita Tudó, Pablo Catalán. Ritiratosi nel suo paese natale, di lì fu chiamato da Ferdinando VII, che lo nominò uditore del Consiglio di Navarra, e nel 1824 si rinchiuse in Ernani. Ottenne il posto di corrispondente dell'Accademia della Storia il 13 Febbraio 1807 e quello di sopranumerario l'11 Novembre 1831; contemporaneamente era stato fatto membro onorario dell'Accademia Spagnola nel Maggio 1821. Nel 1829 gli fu concessa una delle direzioni di Casa y Corte, e nel 1831 ebbe posto nel Consiglio degli Ordini Militari, ecc.

A bella posta ho ripetuto pignolescamente i dettagli della sua biografia, perché nel leggerli è possibile farsi un'idea del personaggio e capire gli errori della sua analisi delle istituzioni politiche di Navarra. Zuaznavar fu un uomo integro; ma anche una mentalità chiusa alle novità, amante del dispotismo illuminato e della monarchia assoluta, che, a mala pena ed in virtù di quella sua integrità intransigente, si piega a riconoscere nelle mutazioni rivoluzionarie le figlie legittime dei principi filosofici del Beccaria o del Rousseau, che tanto lo avevano sedotto. Il rapporto, quasi contraddittorio, che c'è nello Zuaznavar tra l'amore per l'età di Carlo III e quel che riconosce nei testi antichi, è quasi un paradigma del momento; esempio di assolutista che vede in determinati testi delle leggi patrie del Medioevo coincidenze con la Costituzione del

1812 e con i postulati rousseauiani.

Come gli altri suoi scritti, l'*Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra* rivela l'uomo modello dl meticolosità stucchevole, il funzionario austero lettore del Rousseau, amante del Bentham e conoscitore di Haller[2], il tipo degno di presiedere una Società Economica di Amici del Paese o capace di pregare prima di prendere il cioccolato vespertino mentre non disdegna di inserire nella conversazione motti di stampo enciclopedista.

Sulla Navarra scrive come aveva scritto sulle Canarie[3] e come avrebbe scritto sulla Galizia o sulla Catalogna, se vi fosse stato destinato.

Perciò quando un tal uomo si avvicinerà al sistema politico della Navarra, lo farà con un opportunismo vicino alla insincerità. Vedrà fino a che punto l'aspetto legale di quel remoto passato si trova in relazione con ciascuna delle forze che allora, all'alba del romanticismo, lottavano per porsi al timone dei pubblici affari. Oscillante tra esse, posto in condizione di dover scegliere tra assolutismo e liberalismo, non capirà mai che la struttura della società navarrese aveva un proprio stile, il tradizionale, che non coincideva con quello dei contendenti, né con quello dei liberali né con quello dei fernandini. Così si inaugura la lunghissima serie delle incomprensioni di cui la Navarra sarà vittima.

Ignorando l'incomparabile merito della Navarra, il suo procedimento scientifico prelude già a quello dei ciechi interpreti posteriori; cioè la piena accettazione del

---

[2] La teoria della "accessione" dei sudditi del re, esposta nel suo *Compendio de la primera parte del discurso sobre el estado natural y civil del hombre, para el uso de la juventud en las Universidades*, Madrid, M. de Burges, 1833, pp. 120-132, riguarda le tesi della *Restauration der Staatswissenschaften*.

[3] Sulle Canarie scrisse non meno di cinque libri, stampati tra il 1803 e il 1820.

complesso di idee enciclopedico-rivoluzionarie, delle garanzie scritte nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo, e della radice contrattuale delle comunità umane, e il confronto di tale complesso di idee, elevato a metro dei valori storici, con la configurazione legislativa navarrese è la conclusione secondo la quale, se non proprio esattamente, esiste una certa analogia tra le molte istanze difese dalla corrente rivoluzionaria e le leggi vigenti nella antica Navarra.

E tutto ciò, per maggior confusione, senza tema di aggrapparsi al modello assolutista per un migliore sistema di governo della Spagna[4].

Da qui la sua tipica maniera di inquadrare il problema, limitandosi a verificare se in Navarra vi sia stata o no una "Constitución escrita", ossia un documento simile a quello del 1812. Ma cade disingannato[5], per poi ergersi nuovamente sulle ali di una interpretazione tanto personale quanto falsa del *Fuero del Reino*. "Come vedremo in altra parte di questa opera - scriverà - ciò che conosciamo oggi con il titolo di *Fueros del Reino de Navarra* non è il contratto sociale che formarono i Navarresi al tempo dell'invasione araba in Ispagna, e se vi fu tal contratto o *pacta conventa*, si perdette o restò in disuso e dimenticato a causa delle continue guerre che per tre secoli la Navarra dovette sostenere, sia all'interno che all'esterno, ora contro

[4] Contraddizioni derivate forse dal suo desiderio di ballare al suono delle musiche politiche del momento.
Per una critica del Zuaznavar su questo aspetto, si vedano le diciassette contraddizioni che mette in rilievo José de Yanguas y Miranda, che le definisce *obleas* o *mentiras*, nel cap. I dell'opera che, con lo pseudonimo di Apoderado Del Alma Del Licenciado Elizondo, pubblicò con il titolo *La contrajerigonza o refutación jocoseria del Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra, compuesta por D. José Maria Zuaznavar*, Francia, Cavero, Mugica y Maulon, del Consejo de S. M. In Panzacola, agosto del 1833, pp. 1-19.
[5] *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra*, Pamplona, viuda de Rada, II (1821), p. 15.

Mori ora contro Francesi, o Aragonesi, o Castigliani. A parte ciò ognuno comprende come senza territorio fisso e in continua lotta per riconquistare il perduto in conseguenza di fatti tanto rapidi e complessi, non era possibile creare una vera e propria costituzione né avere un diritto scritto"[6].

È la storia del letto di Procuste applicata ora alla tradizione politica di Navarra. Con una semplicità che rasenta il candore, Zuaznavar riduce la Navarra alla tematica costituzionalista. C'è documento, ci sarà Costituzione; non c'è documento, non ci sarà sistema legale desiderabile, dimostri quel che dimostri la realtà e dica quel che dica lo stesso Aristotele.

Con tali premesse, non sarà strana la conseguenza: Zuaznavar non comprenderà il valore rappresentativo dei *Fueros* di Navarra come unica nostra tradizione politica ininterrotta e viva nel suo pieno rigoglio. Le passerà accanto, ma non saprà vederla, ossessionato solo dalla preoccupazione di non concederle maggior importanza di quella che possa risultare dal vedere in quel sistema meraviglioso niente altro che anticipazioni modeste della snazionalizzazione, questa davvero mediocre, insita nel documento costituzionale di Cadice.

La sua ansia viene soddisfatta quando si imbatte nel Fuero, mediante il quale Sancho el Mayor stabilisce a Nájera dei precedenti alla "Pepa" dei giacobini: all'articolo 4, che garantisce la proprietà[7], o al 295, che esenta dalla prigione coloro che possano provvedersi di garanti[8].

Tutto il resto non conta. Come uomo del secolo XVIII, non riesce a percepire la superiorità della libertà concreta

[6] *Ibidem*, II, p. 5.
[7] *Ibidem*, II, p. 142.
[8] *Ibidem*, II, p. 125.

della tradizione sulla libertà astratta dell'Enciclopedia. Uomo meticoloso, il dettaglio del documento basta per impedirgli la visione della grandezza unica di quel popolo immune da influenze straniere. Europeizzato nella cultura, non seppe valutare come doveva il fenomeno quasi miracoloso della Navarra rimasta tenacemente spagnola, tradizionalmente spagnola sul piano politico.

I fatti del 1823 lo porteranno all'assolutismo e ad intonare canti alla legittimità, ma senza mai porsi dal punto di vista spagnolo dal quale poter contemplare la Navarra nella sua essenza storica. Nella petizione, che manda a Fernando VII da Ernani il 9 Aprile 1823, si nota un cambiamento di posizioni[9], ma non l'avvicinamento alla realtà Perciò il suo nome fu tanto vano sul terreno della politica spagnola come lo fu nell'ambito dottrinale la sua interpretazione delle istituzioni. José María de Zuaznavar è il primo a percorrere la Navarra senza capirla.

3. L'interpretazione sentimentale: Olave

Serafín de Olave, figlio di un sottotenente del generale Mina che portò il grado di colonnello nella prima Repubblica, soldato in lontani paesi asiatici e nelle Filippine, vincitore delle guerre di Cuba e profondamente devoto a Pi y Margall, è un militare volto alla rigenerazione politica, come Zuaznavar era un funzionario con ambizioni letterarie.

Lo scopo dei suoi scritti è politico; non comprende come i liberali possano attaccare i *Fueros* e che questi trovino il loro bastione nel carlismo. Commettendo l'errore di credere che il liberalismo è libertà, ed il carlismo è

9 Foglio sciolto, conservato nel tomo 6-8-3-2500 della *Real Academia de la Historia*.

puro assolutismo, invece di verificare se tale pregiudizio coincidesse o meno con la realtà delle cose, pretende di assoggettare la stessa realtà alle sue idee, invece di cercare se la difesa che il carlismo faceva dei *Fueros* o la lotta dei liberali contro gli stessi, implicassero nei primi un profondo amore per la libertà e nei secondi una negazione di essa, afferma che esiste un errore di prospettiva: invece di rispettare le istituzioni vigenti nella Navarra, come continuità ininterrotta del nostro antico ordinamento tradizionale, le interpreta in modo tale da farle apparire come un precedente della rivoluzione europea. Tra rivoluzione e tradizione, trovandosi nel campo rivoluzionario, pretese nientemeno di far diventare rivoluzionaria anche la Tradizione navarrese, negandole senz'altro quello stile avito che ne costituiva la vera essenza.

Di qui le ragioni di una anomalia, da lui segnalata nella realtà, mentre tale anomalia esisteva solamente nel suo cervello. "Ci mancherebbe che in questa terra di anomalie, mentre alcuni Carlisti ingannati gridano: Pace e *Fueros*! noi liberali, soprattutto quelli di Navarra, rispondessimo con l'indifferenza verso la causa forale, che è la sacra causa della libertà"[10].

È il peccato d'orgoglio e l'orgoglio acceca. L'Olave non muterà atteggiamento; prima di riconoscere che il carlismo sia la causa della libertà, altererà l'aspetto delle istituzioni navarresi. Muovendo da premesse diverse da quelle del Zuaznavar, arriva alle stesse conclusioni, perché nel fondo entrambi partecipano del medesimo spirito europeo, enciclopedico e rivoluzionario. Dirà che comprende i *Fueros* e crederà pure che essi sono la libertà; ma

10 Serafín Olave y Diez, *Reseña histórica y análisis comparativo de las constituciones forales de Navarra*, Aragón, Cataluna y Valencia, Madrid, Aribau y C, 1875.

poiché comincia con l'ignorare cosa sia la libertà concreta incarnata dai *Fueros*, tutto preso dalla meschina e falsa libertà astratta e rivoluzionaria, concluderà applicando alla Tradizione di Navarra gli stessi criteri che applicava lo Zuaznavar e vedendo nei *Fueros* dei semplici antecedenti delle creazioni rivoluzionarie.

L'obiettivo dell'Olave è quello di applicare alla Navarra, o meglio di trovare nella sua storia "costituzionale", i patti politici tipici della ideologia rivoluzionaria. "Come parte integrante della nostra Nazione spagnola, esiste un antico stato, quello di Navarra, che è vissuto, vive e vivrà sul patto", scrive in un'opera il cui titolo è tutto un programma: *El pacto politico como fundamento histórico general de la nacionalidad espanola y especialmente como manifestacion legal de la soberanía independiente de Navarra en unas épocas y en otras de su autonomía sin perjuicio de la unidad nacional*[11].

Intraprende la dimostrazione percorrendo le vie della storia di Navarra. Cominciando dal patto di Sobrarbe, per lui di indubbia autenticità, mira ad affermare il carattere elettivo della monarchia, ricavandolo da fatti opportunamente distorti, per esempio dal fatto che, dopo l'assassinio di Sancho V, "el de Peñalén", compiuto dai fratelli Ramón ed Ermesinda, i Navarresi eleggono liberamente come re Sancho Ramirez de Aragón; dal "pacto de resistencia" del 1328, stabilito in Puente la Reina in occasione della successione di Carlo; dalle capitolazioni di Pamplona e di Tudela con il duca di Alba al tempo dell'annessione, e dalla stessa legge del 6 agosto 1841, benché in definitiva fosse una imposizione del vincitore Espartero. In altri termini, cerca l'idea del patto in ogni caso di successione nel regno, trovandola soprattutto

[11] Madrid, imprenta de la Nueva Prensa, 1879, p. 5.

nella persistente necessità di riconoscimento o elezione del monarca da parte del popolo.

Con ciò, benché apparentemente stiamo nell'ambito dell'idea contrattualistica di tipo rousseauiano propugnata dall'incoerente Zuaznavar, le prospettive sono distinte. Lo Zuaznavar parlava di *pactum constitutivum* del regno; l'Olave di un *pactum nominativum* del signore. Lo Zuaznavar cerca di trovare nel patto la spiegazione della esistenza della comunità politica basca, mentre L'Olave si sofferma a vedere un contratto per la designazione del re. Quel che, negli scritti di Olave, è il "pacto", non è altro che l'espressione della concezione politica del popolo di Navarra che frenò la volontà dei suoi principi contrattando con essi un sistema di governo pieno di garanzie legali di libertà. Ciò non comporta minimamente che le comunità nascessero dal chimerico patto costitutivo del vivere sociale.

Essendo pervenuto a tali posizioni intellettuali, l'Olave adotta dei punti di vista che, suo malgrado, contrastano con il suo radicale liberalismo. Gli è che la federazione storica non ha niente in comune con il federalismo pimargalliano che egli professava. Così lo vediamo riprovare l'invio di "deputati navarresi alle *Cortes* di Cadice nel 1810, rinunciandosi in tal modo, sia pure temporaneamente, alla autonomia parlamentare del Regno"[12], benché confessi di sapere che il proclamarlo "è più che probabile che disgusti anche i liberali di Navarra"[13], lo si vede lottare contro la "confusione di idee" che spinge a contrapporre la tradizione al progresso[14], per unificarli nel federalismo[15]; lo vediamo propugnare la integrità del

[12] *El pacto*, p. 159.
[13] *Ibidem*, p. 158
[14] *Tradición y progreso*, Barcelona, Olivares, 1877, pp. 1-2.
[15] *Ibidem*, p. 72.

sistema istituzionale di Navarra, pure essendo in ciò contrario al liberalismo dominante, innalzare "le Costituzioni più liberali e democratiche del mondo, la cui radice scritta, soprattutto per quanto riguarda la Navarra e l'Aragona, si trova nel Fuero di Sobrarbe"[16], quel Fuero di Sobrarbe, la cui esistenza difese contro lo stesso Castelar[17]; lo vediamo combattere risolutamente per liberare il federalismo pimargalliano dalle sue basi francesi, facendogli scudo con i *Fueros* e contrapponendo una mescolanza di federalismo e "fuerismo" in lotta contro "idee straniere" che "nell'imitazione di Costituzioni straniere infettò la rivoluzione ufficiale spagnola, adottando massime, formule e procedimenti contrari allo spirito degli spagnoli e rendendo nemici dei *Fueros* i loro governi"[18], perché "esiste - confessa - una triste verità, per quanto possa amareggiare i liberali: la rivoluzione ufficiale è stata in ciò mille volte più criminale dell'assolutismo"[19].

Ma tante e tante intenzioni restano prive di successo per quel suo voler disconoscere la speciale realtà del tradizionalismo politico di Navarra come l'unica tradizione politica viva ed ininterrotta. Soprattutto quella tradizione non supererà mai il federalismo del programma del suo esimio maestro. Quello che la Navarra ci insegna è riferito nelle lezioni di *Las nacionalidades* di Pi y Margall, libro che sopravanza tutti gli altri essendo opera del più grande spagnolo del secolo XIX, "onore di Spagna"[20] e nientemeno "sublime"[21].

---

16 *Ibidem*, p. 27.
17 *La unión aragonesa y el pacto de Sobrarbe, vindicados contra los desafueros históricos de don Emilio Castelar*, Pamplona, Joaquín Lorda, 1877.
18 *El pacto político*, p. 163.
19 *Ibidem*.
20 *Ibidem*, p. 42 e p. 76.
21 *El pacto del socialismo y la unión de la democracia*, Madrid, La Nueva Prensa,

Quando allude all'accordo del 13 Marzo 1328 in Puente la Reina stipulato dagli Stati del regno e relativo alla successione al trono, l'Olave pensa che "perfino nel metodo seguirono esattamente quei degni, valorosi e prudenti navarresi, la condotta consigliata dal nostro caro e rispettato amico Francisco Pi y Margall nel *Las nacionalidades*"[22].

Così ricade nello stesso errore dello Zuaznavar, perché tra il federalismo astratto del Pi y Margall e l'azione dei Navarresi in Puente la Reina esiste un abisso uguale a quello che si apriva tra il contratto sociale rousseauiano propugnato dallo Zuaznavar e la legislazione di Sancho el Mayor.

Le libertà giurate nel 1328, così come il sistema politico di Navarra, consistevano in libertà concrete, specifiche, poste a garanzia della posizione che ogni firmatario occupa in una situazione sociale nitidamente disegnata; niente hanno a che vedere con le libertà rivoluzionarie promotrici di una perfetta uguaglianza tra nobili e plebei, franchi e villani, chierici e secolari, cittadini e signorotti di campagna.

La verità è che l'Olave si avvicina alla Navarra col cuore, e col cuore aspira alla perennità di quella tradizione politica gloriosamente conservata attraverso gli eccessi dell'assolutismo e del liberalismo democratico. Ma l'interpretazione di un popolo non si fa solo con slanci sentimentali; prima di tutto essa è sempre conseguenza di determinati princípi filosofici, e quelli di Serafín Olave erano molto lontani dal sistema politico o dagli schemi metafisici degli uomini della Navarra tradizionale, che per il suo tradizionalismo era nello stesso tempo antica e nuova. Anche lui percorse il cammino del suo popolo,

---

1878, p. 7, nota I.
22 *El pacto político*, p. 42.

tendendo spasmodicamente ad una verità il cui possesso gli fu sempre occultato dalla nebbia densa dei suoi fervori progressisti per il federalismo alla maniera proudhoniana del Pi y Margall, straniero al pari di quegli esotismi che egli si vantava di combattere.

4. Marichalar o l'interpretazione tecnica

Non è certamente più felice la visione tecnica del legalismo canovista, benché il suo teorico avesse molte ragioni per non sbagliare così grossolanamente come i suoi due predecessori.

Benché fosse nato nel 1811 in Alcalá de Henares, Amelio Marichalar y San Clemente (il grande storico del diritto spagnolo per la parte forale della voluminosa opera, che insieme con Gaetano Manrique pubblicò sotto il titolo di *Historia de la legislación y recitaciones del derecho de España*) fu marchese di Montesa, uno degli otto casati tudelani con diritto di voto alle *Cortes*, e inoltre capo di quello di Marichalar situato in Peralta e originario di Lesaca. Tutto ciò sembra suggerire che le pagine consacrate alla Navarra siano paragrafi appassionati, vivi, incandescenti, apologetici, fibre di una forte passione. Ma ciò nonostante, si riducono ad un arsenale di notizie ordinate, ad un magazzino di date, ad un quadro di episodi ben sistemati.

In quattro parti, suddivise in 19 capitoli, è condensato tutto quanto si possa sapere di quegli anni isabellini sull'attività legislativa dei re di Navarra, dei *Fueros* generali, dello stato sociale e della configurazione delle *Cortes*. Certo, molte notizie sono da respingersi; si veda, per esempio, la sua accettazione del leggendario Fuero di Sobrarbe; o incomplete, si ricordi l'oblio dei *Fueros* particolari, studiati più tardi con tanta maestria da José María

Lacarra nell'*Anuario de Historia del derecho español*[23]. Ma a tutto ciò supplisce la sua prodigiosa attività di ordinatore, il suo profondo sapere e il suo metodo espositivo.

Parlo di metodo perché da esso non riesce a liberarsi. Ancora oggi le elaborazioni del marchese di Montesa risultano di grandissima utilità e ad esse attinse lo stesso Olave per le antiche cose di Navarra. Ma questo metodo non ha altro scopo che di essere spassionato, con implicita rinuncia a qualsiasi tentativo di interpretazione per timore dell'interpretazione medesima, perché nessun elemento possa intaccare l'oggettività dell'esposizione. Il Marichalar racconta, non commenta. Ordina fatti, non trae conseguenze. Annota dati in un sistema che, per la pienezza della raggiunta obiettività non permette nemmeno di scorgere l'impronta della mano ordinatrice.

Perciò l'idea del "patto" nel Marichalar prende una configurazione sicura di patto di governo fra il re ed i sudditi[24]; ma senza estrarre da tale opportuna valutazione del patto esemplificata dai giuramenti dei *Fueros* da parte del Monarca e dalla obbedienza da parte del regno il nucleo della tradizione di Navarra: l'idea che l'ordinamento gerarchico del corpo politico rifletteva una concezione della vita, una serie di libertà concrete garantite dal potere reale limitato.

Malgrado tutto, l'imparzialità dello storico deve riconoscere i fatti tal quali furono, benché poi non sappia o non voglia approfondire la causa degli avvenimenti. Ma, mercé la incorruttibile schiettezza della sua coscienza di storico, il contrasto tra la tradizione di Navarra e la rivoluzione del tempo, tra la autentica libertà dei *Fueros* e la farsa demoliberale, tra le libertà concrete e la libertà

[23] X (1933), pp. 202-272.
[24] *Historia*, IV (1862), p. 418

astratta, acquistano nella sua penna i toni di un tragico dramma.

Si ricordi la sua meraviglia di fronte all'incorruttibilità dei procuratori di Navarra, meraviglia che con tanta asprezza fa risaltare nel paragone con la venalità dei contemporanei. "Com'è possibile - si domanda - che la corporazione dei procuratori che veniva eletta ad ogni legislatura resisteva in genere alle lusinghe ed ai progetti governativi? Come mai ai giorni nostri le *Cortes* sono sempre d'accordo con i governi, e tutti, anche se cattivi, trovano appoggio in quelli che si chiamano rappresentanti della classe popolare? Come accade poi che il corpo elettorale sia sempre così docile alle insinuazioni dei governi, benché gli elettori individualmente siano persuasi che la loro amministrazione pregiudica il paese?... Oggi tra noi, lontani dal proclamare qualche idea feconda, lungi la nazione dall'avere interesse nel difendere questa o quella fazione politica, quando in definitiva si tratta solamente di pochi, di pochissimi uomini, tutti i governi influiscono in tal modo nella rappresentanza nazionale, che desta meraviglia la resistenza ai benefici o al timore se questi ultimi vengono posti in gioco con media abilità. Il governo della Castiglia non riuscì mai ad intimidire o corrompere il corpo elettorale della Navarra, benché lo avesse tentato varie volte e sempre ogni qualvolta avesse avuto interesse a farlo. Dove sta il segreto di questa posizione così benefica per il sistema parlamentare?"[25]

Quadro preciso di storico coscienzioso per quanti non abbiano altro interesse che quello della mera esposizione dei fatti. Orbene il Marichalar vede la chiave di quel magnifico complesso di libertà effettive solo nel procedimento elettorale congegnato in modo da evitare qualsiasi

[25] *Ibidem*, IV, pp. 452-453.

possibile coercizione. Per il marchese di Montesa "non c'è altra ragione atta a giustificare l'indipendenza e la libertà che sempre regnarono nelle elezioni della Navarra"[26].

Ma la pochezza della spiegazione non appare in tutta armonia con la grandezza del fatto storico per cui quello di Navarra è l'unico dei nostri popoli in cui sia rimasto fino ad oggi il più profondo sentimento di libertà della nostra tradizione politica. Quando il Marichalar riduce tutto ad un piatto meccanismo elettorale, ignora che tali strutturazioni non hanno nessun valore quando non fungono da alveo ad uno spirito libero e forte. La *sobrecarta*, la promulgazione, le conquiste del 1561 ed i tentativi del 1624 hanno luogo in circostanze identiche a quelle in cui il resto della penisola cede terreno all'avanzata dell'assolutismo. Perché l'assolutismo non trionfò in Navarra come nella maggior parte degli altri popoli spagnoli?

Il Marichalar risponde con il suo meccanicismo elettorale, arcaico punto di partenza del meccanicismo con cui i liberali credono di proteggere ed instaurare la libertà, seguendo le orme del Montesquieu. Però vi è qualcosa in più di un sistema elettorale, essendo questo troppo insignificante per spiegare un fatto di così grande importanza. Il Marichalar non lo comprese per la meschinità del suo metodo, per la ristrettezza del suo angolo visivo meccanicista, per l'inutile testardaggine di voler fare del positivismo attaccato al puro dato di fatto.

Ma vi era qualcosa di più nella Navarra. V'era lo spirito indomito della gente del regno, la loro ricchissima religiosità, il loro eroismo silenzioso e senza scoramenti. A niente sarebbero valsi astuti maneggi elettorali più o meno esercitati, se non fosse esistita la robusta libertà che

[26] *Ibidem*, IV, p. 453.

rese possibile la stabilità della Tradizione di Navarra. Le istituzioni sono conseguenze, mai causa della libertà.

Quando nel luglio del 1512 il duca d'Alba piantò i suoi stendardi nell'odierno parco della Taconera, ad Irún, i pamplonesi si riconobbero sudditi del re di Castiglia, avvertendo però che avrebbero preferito morire piuttosto che cadere in uno stato di vassallaggio; e poiché la mentalità del duca d'Alba, uomo della terra castigliana, dove esisteva o il sommo sovrano o l'infimo vassallo, non riuscì a percepire la distinzione tra le due parole, "per vassalli - gli replicarono o meglio gli spiegarono i pamplonesi - intendiamo coloro che il signore può trattare bene o male, secondo il suo piacere; ma per suddito colui che viene trattato sempre degnamente dal suo signore".

Amelio Marichalar non comprese tale spirito, benché egli fosse capo di una signoria nel regno di Navarra. I suoi sforzi furono soffocati dalla ricerca del dettaglio minuzioso e secondario ed egli, studiando i suoi compatrioti, non percepì al di sotto dei dati eruditi la suprema verità: la Navarra era l'unico popolo che non aveva dilapidato il tesoro, vero tesoro di Aitor, della sua libertà politica.

5. Le osservazioni di Cánovas del Castillo

Quando cominciavo ad occuparmi di studi sulla Navarra, mi impressionò profondamente la osservazione, formulata dal Cánovas del Castillo, secondo cui il fervore sentito dai circoli illuministi del paese basco per le idee dell'Enciclopedia e della Rivoluzione si dissolse come il sale nell'acqua quando esse furono messe in pratica[27] nel 1820. Oggi sono riuscito a spiegarmi ciò. Le genti euskere videro nel liberalismo un alleato nella loro difesa delle libertà patrie contro l'assolutismo del secolo XVIII; però, appena vennero a contatto con le nuove dottrine, compresero che si trovavano così lontani da esse come dallo stesso assolutismo. Durante il secolo XIX, che corre propriamente dal 1833 al 1936, sepolto il fantasma assolutista, la lotta viene ingaggiata tra i difensori delle libertà tradizionali da un lato e quelli della libertà liberale di tipo straniero dall'altro; tale è la guerra inestinguibile tra carlisti e liberali, e la ragione della tenace persistenza nelle rispettive posizioni. Una volta divenuti i liberali detentori di tutte le leve della propaganda, fecero prevalere la tesi secondo la quale le libertà liberali erano l'essenziale ed il permanente, mentre l'assolutismo doveva ritenersi veramente finito; ed ebbero tanto successo propagandistico che riuscirono a ridurre il carlismo nell'aspra trincea della sua testardaggine indomabile, determinando tanta confusione da far cadere nella rete dell'inganno cuori nobilissimi come Serafín Olave, e maestri tanto perspicaci come Menéndez y Pelayo.

È giunto il momento di chiarire questo imbroglio della propaganda mendace ed interessata.

I tre studiosi della tradizione politica di Navarra precedentemente considerati non evitarono l'insidia. Allucinati dalla fantasmagoria artificiale delle grida rivoluzionarie o dai luoghi comuni di una cultura staccata dalle sue stesse radici, non riuscirono a comprendere il portentoso segreto di codesto popolo, vero eletto nei piani politici di Dio.

6. Lezione politica della Navarra

La Navarra fu, durante il Medioevo, uno dei regni spagnoli, e l'unico lembo di territorio basco che si mantenne

27 Antonio Canovas del Castillo, *Introducción*, pagina LIII al libro di Miguel Rodríguez Ferrer Los vascongados, Madrid, J, Noguera, 1873.

indipendente, benché stretto da potentissimi vicini: l'Aragona, la Francia e la Castiglia.

La storia ci presenta i Navarresi orgogliosi della loro indomita indipendenza, che essi difendono contro mori e Francesi sin dai primi tempi in cui si comincia a parlare di essi: un tale Sihiminum o Jimeno li guida, nel 778, contro i franchi, e pare che da lui abbia origine l'organizzazione di un gruppo di baschi, nei quali si deve vedere l'ulteriore origine della Navarra.

Sancho el Mayor (999-1035) tenta di fare del suo regno l'asse della riconquista contro l'invasore arabo ma alla sua morte vengono divisi i domini tra i figli e repentinamente si interrompe il processo di riconquista, quando si chiude la frontiera meridionale, per l'unione della Castiglia con l'Aragona. All'inizio del secolo XIII Sancho *el de las Cadenas* aspira a forzare il cerchio storico e politico della monarchia di Navarra, forse con l'ambizione di riunire sotto il suo scettro le altre sei tribù eredi del patriarca Aitor; ma l'insensatezza politica di Giacomo I d'Aragona, suo successore, abbandonò il paese in mano di sovrani di nazionalità e cultura francese. Solamente un secolo più tardi rinasce l'orientamento peninsulare, che, attraverso varie lotte intestine, finisce per aggregare il regno alla Corona di Castiglia.

Durante tutte queste vicissitudini, la Navarra conobbe un sistema di libertà politiche concrete, vigenti secondo le consuetudini di quei secoli. In alcuni momenti, il regno si presenta come un blocco compatto, pronto a spezzare i soprusi reali. La circostanza che, per molti anni, i re di Navarra risiedettero fuori del paese, lo spirito orgoglioso del popolo euskero, la filosofia cristiana dell'uomo concreto, l'evolversi verso forme monarchiche "statutarie" che si estesero nell'intera Europa e che avevano appunto origine nella vicina Aragona; tali cause, unite ad altre

minori, contribuirono a dare alla struttura politica della Navarra del basso Medioevo l'indubbia impronta del vigore delle libertà politiche. Quello fu un sistema articolato secondo libertà concrete, familiari, di "rango", o di "stato" sociale e cittadino, le uniche conosciute in quei tempi. Ma tanto efficaci, vive e consistenti, che di esse resta vivissima memoria nella robustezza delle istituzioni, colpite, ma non abbattute dalle tempeste della rivoluzione e dall'assolutismo.

Indicherò alcuni dati significativi.

Quando nel 1328 morì Carlo I senza figli maschi, gli successe al trono francese, cui allora era unito quello di Navarra, suo fratello Filippo, conte di Valois, secondo la legge Salica, che in Francia proibiva al ramo femminile l'ascesa al trono. Ma poiché tale legge non vigeva nel regno di Navarra e Filippo pretendeva essere riconosciuto monarca del regno pirenaico, si riunirono i rappresentanti dei *brazos* in Puente la Reina il 13 Marzo 1328 e decisero di difendere i diritti della principessa Giovanna, figlia del defunto re contro le pretese del nuovo monarca. Non si può tralasciare di sottolineare il valore della concezione politica che affiora negli accordi di Puente la Reina. "Per prima cosa - dicono e giurano i membri della riunione - giuriamo sulla Croce e sui Santi Vangeli, sotto pena di tradimento, di conservare il detto regno di Navarra. Ed inoltre giuriamo, sotto la stessa pena, che nessuno dia separatamente risposta su alcun argomento relativo alla sovranità in detto regno ma tutti insieme concordemente, con il massimo raggruppamento di patrizi, cavalieri, baroni e buone città. E giuriamo inoltre, sotto la stessa pena, di aiutarci tutti affinché chi dovrà regnare su detto regno ci renda giuramento secondo privilegi, usi e costumi del regno di Navarra. E giuriamo inoltre di aiutarci a mantenere usi costumi, privilegi e franchigie, di cui

godiamo".

Le peripezie di Carlo II, chiamato *el Malo* (1349-1388) e le sue spese enormi per partecipare alle lotte intestine francesi portarono alla rovina del patrimonio reale; per cui le *Cortes* assunsero i debiti del Re, assunsero la responsabilità dell'intero patrimonio del monarca, acquistando con ciò il diritto a fiscalizzare interamente le spese pubbliche. Motivo per cui il sistema parlamentare acquistò un valore straordinario e veramente eccezionale per quell'epoca.

Le agitazioni pubbliche, neanche quando intervenne l'astuto Giovanni II d'Aragona, vero modello di principe machiavellico, poterono piegare questo senso della libertà consustanziale al regno pirenaico, salvatosi dal tempestoso mare delle burrasche assolutistiche che distrussero i nostri sistemi politici nei primi secoli dell'Età Moderna. Non vi fu un Giovanni II tiranno nelle *Cortes* di Evora, né un Filippo II soppressore di *Fueros*. Continuarono invece ad operare le *Cortes* e si aumentò perfino la rappresentanza popolare da 27 a 38 città, fenomeno certamente rarissimo dal XVI al XVIII secolo. Quando il viceré le convocava, chiedeva ai popoli, ai signori o agli ecclesiastici a cui spettava partecipare, che convenissero "per singolar grazia".

Le istruzioni dettate da Carlo V di Navarra, I di Castiglia e V imperatore dello stesso nome, al viceré conte di Albuquerque il 5 Ottobre 1552 sono un modello di rispetto per le istanze popolari. Il regolamento interno delle riunioni restava di esclusiva competenza dei "brazos" senza che in tale compito potesse immischiarsi il rappresentante del potere reale. Il primo affare da trattarsi fu sempre la riparazione dei soprusi commessi dalla precedente legislatura, diritto ricordato a Filippo II dai procuratori del 1558 in termini che qualsiasi governante

odierno stimerebbe insolenti, ma che meritarono benevola accoglienza da parte di quel monarca tante volte calunniato: "il servizio militare - dicevano - con cui noi contribuiamo, soleva essere ed è volontario; è necessario e d'obbligo che S. M., come re e signore naturale, ci liberi da tale aggravio, perché se a ciò non si rimediasse ora, in futuro si potrebbe pretendere lo stesso da parte di S. M. al verificarsi di un caso analogo".

Fu stabilito uno speciale istituto per esaminare le petizioni popolari a partire dal 1603, ossia nello stesso momento in cui i re inglesi cominciavano la loro offensiva antiparlamentare in nome del diritto divino e carismatico del comando. Nel 1556 le *Cortes* si rifiutavano di riconoscere validità all'abdicazione dell'Imperatore in favore di Filippo II fino a che non giungesse una copia manoscritta autentica di Carlo V in persona. Le procedure di sorteggio per eleggere i procuratori, se non garantiva la rappresentanza dei più competenti, per lo meno impediva perfino le più piccole possibilità di falsificazione elettorale.

Tutte queste particolarità, insolite in un'epoca di universale assolutismo, culminano in alcuni diritti che a mala pena è possibile concepire siano stati concessi da sovrani di uno straordinario temperamento. Ne segnalerò alcuni.

Per evitare che i re dettassero leggi in disaccordo con i *Fueros* Navarrini, le *Cortes* riunite in Pamplona nel 1514 invocarono da Ferdinando il Cattolico che le cedole reali dettate in tali condizioni fossero stabilite, ma non eseguite; il sovrano rispose affermativamente a tale petizione: "Per quanto, per insistenza di alcuni, molte volte comandiamo di dare a questo regno molte cedole e mandati reali, per tramite dei nostri viceré, i quali ordini risultano di gran pregiudizio alle leggi di detto regno e alla sua libertà ed a quello che prima d'ora è stato previsto e noi abbiamo giurato; pertanto con la presente ordiniamo e

comandiamo, che tali provvedimenti o cedole da noi emanati, benché siano stabiliti, non siano eseguiti, fino a che siano con Noi concordati". Ed era Ferdinando il Cattolico.

Le *Cortes* di Sangüesa del 1561 ottengono da Filippo II ancora di più: che non siano eseguiti nel regno di Navarra gli ordini reali senza l'approvazione preventiva del Consiglio di Navarra, approvazione chiamata "sobrecarta". Ed era Filippo II.

Nelle stesse *Cortes* di Sangüesa del 1561 si stabilisce che emanar leggi è facoltà congiunta delle *Cortes* e del re. La petizione VIII di Pamplona del 1624 assicura ai tre stati del regno l'iniziativa legislativa con carattere esclusivo. E regnava Filippo IV.

Gli è che sempre perdurò in Navarra, fin quasi ai giorni nostri, lo stile medioevale della libertà politica. Lì la regalità non fu mai albero privo di rami, né i re entrarono nel frondoso bosco delle libertà concrete medioevali con la violenza del taglialegna impaziente. Se risaliamo dal diritto pubblico alla filosofia politica, diremo che lì persiste la nozione dell'uomo concreto come base della struttura sociale e politica.

Condizione speciale che spiega l'acuta osservazione del Cánovas del Castillo, la delusione dei Navarresi nel vedere fatta materia di legge la libertà del 1789. Gli è che, se, a mano a mano che le idee di libertà astratta, valide per tutti gli uomini di qualsiasi epoca e di qualsiasi nazione, cementate nell'entità astratta dell'*homo oeconomicus*, realizzate nella formula meccanicistica di "un uomo, un voto", senza tenere in conto le qualità particolari del votante, apparivano innanzi agli occhi dei figli di dieci generazioni soggette ai poteri assolutisti dei prìncipi come la salvezza dell'ordine sociale, codeste stesse idee risultavano prive di senso per le genti che non avevano

dimenticato le libertà medioevali. In altri popoli ispanici, come nel resto d'Europa, fatta eccezione dell'Inghilterra, la lotta politica si concentrava tra l'assolutismo della sovranità regale e quello della sovranità popolare; e assolutismo per assolutismo, si giudicò quest'ultimo più accettabile. Nella Navarra, invece, la lotta politica non si centrava tra assolutismo e libertà astratta rivoluzionaria, ma tra due tipi di libertà: quella rivoluzionaria dell'89 e quella tradizionale, medioevale e cristiana, concreta e differenziata, che lì resisteva allo sviluppo di tre secoli di assolutismo principesco.

Perciò la scelta fu diversa, a seconda della diversità dell'ambiente. Coloro che conoscevano solo la libertà astratta e livellatrice, si dettero ad essa con passione. Ma coloro che conoscevano il sistema di libertà concrete proprie si decisero per quest'ultimo e respinsero con vigore le prospettive rivoluzionarie.

La rivoluzione francese fu possibile grazie al precedente assolutismo reale. La Navarra, che non conobbe mai tale regime, tanto meno volle avere a che fare con la ideologia della rivoluzione francese, ed ancora oggi, alla metà del secolo XX, rivendica con orgoglio il suo patrimonio di libertà che rimonta al Medioevo, senz'altre interruzioni o eccezioni che quelle operate dalle armi dei generali liberali trionfatori su di essa.

Questa è anche la ragion d'essere del carlismo di Navarra. Perché il carlismo offriva tali libertà, perché il carlismo significava l'autentica libertà della tradizione contro le supposte libertà della rivoluzione liberale, la Navarra fu carlista e lottò per i sacri imperativi: Dio, Patria, *Fueros* e Re. Gli è che il carlismo offrì alla Navarra quel che il liberalismo non poteva darle: la libertà. Il liberalismo osò fare quel che neanche l'assolutismo aveva tentato: rompere il filo della tradizione navarrese in politica,

soppiantando con le sue bugiarde lusinghe la robusta libertà tradizionale. Di qui l'adesione unanime, assoluta, fervente dei navarresi alla causa carlista; la Navarra difendeva nel carlismo molto di più di una determinata bandiera dinastica: difendeva il diritto di continuare ad essere spagnola e non europea, il diritto alla libertà cristiana contro la libertà rivoluzionaria, affinché si realizzasse la portentosa impresa di mostrarci con il suo esempio quel che sarebbe stato degli altri popoli spagnoli senza le successive europeizzazioni, assolutiste o liberali.[28]

La lezione della Navarra, di come essa sia tradizione vivente, non si riduce ad un semenzaio di dottrine più o meno astratte, ma si eleva a fecondo crogiolo di elementi reali. Dalla Navarra dobbiamo apprendere quel che solamente essa può insegnarci: l'evoluzione naturale delle tradizioni politiche, ed inoltre fin dove può giungere la libertà politica cristiana.

Per comprendere ciò appare necessario definire che cosa sia tradizione e quali siano le basi filosofiche delle libertà concrete e cristiane. A tutto ciò si riferiscono i due seguenti capitoli.

[28] Trascrivo qui la tesi che già ho esposto con il titolo di *La lección política de Navarra*, in *Reconquista*, I (1950), pp. 115-127.

CAPITOLO QUARTO

LA TRADIZIONE

"Purtroppo, talvolta, se la dottrina è di incomodo, se la regola è di ostacolo a qualche opera, se nel caso si opina che il dissimulare o il transigere faciliti il buon successo, si dimenticano le regole sicure e si trascurano i princìpi più solidi, ingannati da un bene che è soltanto apparente. Ma che cosa resterà di queste fabbriche senza fondamento, innalzate sull'arena? Cadrà la pioggia, entreranno con violenza le acque, infurieranno i venti e rovinerà la casa non fondata sulla solida pietra della dottrina ferma e inconcussa".
San Pio X

1. La rivoluzione europea

Certamente la parola "rivoluzione" può avere molti significati. In astronomia si chiama rivoluzione il movimento completo che, percorrendo la sua orbita regolare, compie un pianeta o un satellite. In medicina è l'alterazione e la commozione degli umori gli uni con gli altri. In termini generali, è l'azione di rivoltare o rivoltarsi.

Con tutto il rispetto per determinate accezioni nuovissime, il certo è che sin dall'antichità il termine rivoluzione, nella sua accezione politica, sta a designare l'inquietudine, il tumulto, la sedizione o il turbamento grave di una società o di uno stato; quindi la perturbazione negativa dell'ordine sociale vigente. Tanto è vero, che la poco sospetta autorità di Roque Barcia nel suo *Diccionario gene-*

ral etimológico[1] riconosce che solo in senso metaforico si può indicare nella rivoluzione un nuovo ordine nel governo delle cose, dandogli un senso costruttivo. Ma in senso proprio il termine rivoluzione implica qualcosa di negativo; è la negazione dell'ordine, il tumulto, la violenza sfrenata e distruttiva. Quando la violenza non distrugge, ma ricostruisce l'ordine antico nella sua perfezione, non si chiama rivoluzione: si chiama restaurazione. Due secoli di esaltazione di questa parola, volti ad attribuirle valore positivo di ordine nuovo, impresa questa del pensiero europeo dal 1789, nulla possono contro l'inesorabile autenticità del linguaggio normale che identifica la rivoluzione con il disordine.

Così come altri termini politici, "rivoluzione" è parola che entra nel vocabolario del diritto pubblico in un'epoca determinata: verso il 1600 in Francia, in uno degli scontri della battaglia delle Spagne contro l'Europa. Quando Enrico IV comprò Parigi, al prezzo di una messa machiavellicamente sacrilega, i suoi nemici del partito spagnolo, o della Lega, dovettero rendere omaggio al nuovo cattolico già re, con un opportunismo di cui si discolpano dicendo: "Che volete? È la rivoluzione"[2]. Da allora il termine rivoluzione ebbe significato di mutamento politico radicale contrario all'ordine, non di ristabilimento violento dell'ordine.

Significato che soddisfa le esigenze del politico, ma incompleto per lo storico, poiché la storia impone di distinguere la serie di mutamenti politici parziali nel gran processo di sovvertimento dei sistemi culturali e politici cristiani, iniziatosi con la deviazione eretica del protestantesimo, continuato in Inghilterra nel XVII secolo e nel Nord-America nel XVIII secolo, e il cui culmine è il sommovimento profondo del 1789.

[1] Madrid, Alvarez Hermanos, IV, 704 b.
[2] HEINRICH TREITSCHKE, *Politik*, quinta edizione Leipzig, S. Hirzel, 1922, 1, p. 131.

2. La difesa dalla rivoluzione

La filosofia neohegeliana e totalitaria del secolo XX ha preteso di superare il significato negativo della rivoluzione, sostituendo un contenuto creatore all'antica rivoluzione demolitrice. Appoggiandosi ad Hegel con fedeltà innegabile, sulla tesi che l'*ancien régime* fosse l'antitesi dei moti liberali, sopprimendo ed assorbendo ad un tempo, nella tipica funzione dell'*aufheben* hegeliano, innalza la sintesi delle rivoluzioni creatrici dello Stato totalitario, aspetto dinamico di esso. Se lo Stato totalitario sintetizzava e superava ("aufhob") lo Stato assolutista ed il liberale, la rivoluzione che lo genera sintetizza e supera l'ordine antico con la rivolta borghese o marxista. Negativa per ciò che sopprimeva, era positiva per ciò che conservava, divenendo così creatrice ed in effetti positiva.

Questa nuova accezione della parola "rivoluzione", in così grande contrasto con la tradizionale maniera di esprimersi dell'area latina e con la generale terminologia prehegeliana, si è fatta strada nel nostro secolo col sorgere dei nuovi linguaggi del nazionalsocialismo hitleriano, del fascismo mussoliniano e del bolscevismo comunista.

Il più destro dei pensatori hitleriani, Julius Binder, teorizzò la rivoluzione creatrice in un *System der Rechtsphilosophie* con accenti che non sono stati superati da nessun altro teorico del totalitarismo in nessun movimento parallelo.

Il Binder lega la nozione di rivoluzione alla relazione dialettica che Hegel aveva stabilito tra la norma e la contronorma, tra *Satz* e *Gegensatz*, in funzione del postulato

della identificazione del razionale con il reale.

Levandosi contro l'ebreo A. Liebert, che nel suo *Geist der Revolutionen* aveva sostenuto nel 1919 il senso liberale del mutamento violento in politica, Julius Binder sostiene che nella ragione si giustificano sia la norma del diritto esistente che la contronorma del diritto futuro, per la stessa ragione che nel divenire dialettico si giustificano ad un tempo la tesi e l'antitesi, essendo la rivoluzione la "Trägherin der Idee", il sostegno dell'idea rinnovatrice che sostituisce al sistema anchilosato della tesi la sintesi giuridica nuova. Poiché in questa sintesi vengono utilizzati elementi della tesi, nel diritto nuovo si conservano parti dell'antico, ma trasformate; la rivoluzione è l'agente creatore che opera tale mutamento nella macchina sociale e giuridica della vita collettiva della comunità popolare[3].

Questo mutamento corrisponde alla trasformazione delle rivoluzioni distruttrici in rivoluzioni conservatrici, nel confusionismo terminologico che identifica rivoluzione con restaurazione, senza aggiungere altro alla prima se non l'aggettivo "nazionale". Qui si rinnova l'interpretazione che Georges Sorel fece di Hegel quando postulò l'orientamento "verso un idealismo costruttivo". Già nel 1932 un tedesco, Michael Freund, nel suo *Georges Sorel, der revolutionare Konservativismus*, aveva rilevato la possibilità di una rivoluzione conservatrice, con una terminologia ripetuta da Gustavo Glaeser in un articolo pubblicato nella rivista *Critica fascista* del 15 Settembre 1933, sotto il titolo *Attualità di Sorel*. Opinione identica proclama più tardi l'autorevole Sergio Panunzio quando nella sua *Storia generale dello Stato fascista* definisce il fascismo come "un grande fatto storico di conservazione rivoluzionaria"[4].

---

[3] *System der Rechtsphilosophie*, Berlin, Georg Stilke, 1937, pp. 393-394.
[4] Seconda edizione, Padova, Cedan, 1933, p. 13.

Questo punto di vista è così congenito alla speculazione totalitaria, nella misura in cui questa deriva dall'hegelismo, che la sintesi che abbiamo già visto affermarsi tra fascisti e nazionalsocialisti si ripete anche nel bolscevismo russo. Nell'articolo *Dialecktiskii Materialism*, pubblicato nel tomo XXII della *Enciclopedia sovietica*, un uomo di tanta erudizione come lo storico della filosofia A. V. Stchoglov parte dalla *zakon otrichaniya otrichaniya*, dalla legge della negazione della negazione, per raggiungere un principio positivo nel quale la negazione sia *snimaechya*; cioè, superata, accolta e soppressa ad un tempo; esattamente come avrebbero detto gli hegeliani: *wird aufgehoben*. Con la qual cosa ecco nuovamente il concetto di rivoluzione conservatrice, implicito nella riapparizione del nazionalismo russo combinato con le riforme sociali comuniste. Nella *Storia del partito comunista*, pubblicata ufficialmente a Mosca nel 1950, si parla di rivoluzione "dall'alto", con delle espressioni attribuite allo stesso Stalin[5].

Però, malgrado il suo imponente apparato filosofico, la concezione totalitaria della rivoluzione non supera le dimensioni della precedente tematica della rivoluzione distruttrice, giacché si parte sempre dal fatto demolitore e questo distrugge ciò che anteriormente esisteva, quali che siano le spiegazioni dottrinali che attenuino gli effetti di distruzione inerenti a qualsiasi impresa rivoluzionaria. In fondo è tanto semplicistica questa spiegazione che definisce la possibilità di una rivoluzione creatrice di tipo hegeliano, come la giustificazione positivistica della rivoluzione solamente distruttrice.

Perché coloro che, partendo da una concezione biologica del diritto, vengono a confondere il razionale con il reale o almeno a subordinarlo, sublimano a regola la sto-

---

[5] *Istoriya vsesoyiznoi kommunisticheskoi partii (bolshevikov)*, Moskvá Gospolitizdat, 1950, p. 505.

ria e a principio il mutamento tattico rivoluzionario, non cercando nemmeno di subordinare i dati storici alle regole di una pregiudiziale metafisica.

3. La rivoluzione nel pensiero tradizionale

Tale soggezione dei fatti ad una pregiudiziale metafisica è ciò che caratterizza il pensiero politico spagnolo quando analizza la rivoluzione, sia nel suo multiforme piano politico, sia nel senso di processo corrosivo moderno ed europeo che gli attribuisce la filosofia della storia. Se fosse possibile riassumere l'attitudine dei pensatori spagnoli che hanno trattato il problema da tre secoli a questa parte, direi che la rivoluzione è per essi, in primo luogo, un male, e secondariamente, un assurdo.

I nostri classici politici sostenevano che la rivoluzione è un male, perché porta con sé la negazione dell'ordine universale, mettendo da parte apertamente ed in modo radicale e violento dogmi tenacemente stabiliti di generazione in generazione e che costituiscono il tesoro spirituale di un popolo[6]; è la negazione della Tradizione, soppressa radicalmente dall'impeto rivoluzionario, invece di un logico e progressivo miglioramento. Nessuno meglio del mio compatriota Donoso Cortés ha esaminato tale atteggiamento distruttore, nemico dell'ordine e pertanto negativo, della rivoluzione, quando ha scritto nella Conclusione del suo famoso *Ensayo* che, essendo l'ordine necessario alle società, ed essendo le rivoluzioni mutamento disordinato di esso ordine, la rivoluzione non è

[6] Dal testo si comprende che le critiche alla rivoluzione distruttrice non hanno niente a che vedere con l'idea della rivoluzione come restaurazione, che appare nel pensiero di José Antonio Primo de Rivera agli effetti della politica prammatica. Sull'argomento vedasi il già citato *Rivoluzione e Controrivoluzione* di Plinio Correa de Oliveira, ed. dell'Albero, 1964.

concepibile neanche logicamente; poiché: "in tal modo e fino a tal punto è necessario che tutte le cose stiano in un ordine perfettissimo, che l'uomo, pur disordinando tutto, non può concepire il disordine; per questo non c'è nessuna rivoluzione che, abbattendo istituzioni antiche, non le qualifichi assurde e perturbatrici, e che, nel sostituirle con altre di invenzione individuale, non affermi che esse costituiscono un ordine eccellente"[7]. Ordine nuovo che lo stesso Donoso Cortés qualificò nel capitolo V del terzo libro dell'*Ensayo* né più né meno che "la nobiltà del crimine".

L'assurdo della pretesa rivoluzionaria risalta chiaramente quando la si confronti con la concezione cristiana dell'universo. Perché quando S. Agostino definì con espressioni incomparabili il concetto cristiano dell'ordine universale, non si limitò a descrivere la gerarchia delle cose naturali, ma aggiunse la costituzione delle società umane, cosa evidentemente logica, perché l'ordine ha la sua radice nella legge eterna e questa abbraccia la totalità degli aspetti della creazione, includendo la fisica, la morale e la politica. Dice S. Agostino nel paragrafo I del capitolo XIII del libro XIX della sua *De civitate Dei*: *Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo in invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*.

Da ciò risulta: primo, che il benessere della comunità consiste nell'ordine che la rivoluzione nega, e che perciò la rivoluzione è intrinsecamente malvagia; secondo, che l'alterazione provocata dalla rivoluzione comporta una rottura nella perfezione dell'ordine, è opera dell'uomo ed

[7] *Obras*, Madrid, BAC, II, p. 549.

è contraria al corso della storia. Il "Natura non facit saltus" nell'ordine sociale, dove la libertà umana si esplica, implica la negazione radicale dei cambiamenti rivoluzionari, imputabili alle conseguenze della ribellione condannata nel primo precetto dei comandamenti del Decalogo. Da ciò, a ragione Antonio Aparisi y Guijarro affermava: "Sarete dèi: questa espressione detta ai primi uomini produsse nel mondo la prima rivoluzione. Sarete re: questa espressione detta ai popoli ha prodotto l'ultima. Sempre l'orgoglio!"[8]

4. La Tradizione

Contro la teoria della rivoluzione in tutti i suoi aspetti, il pensiero spagnolo affermò la concezione di un ordine progressivamente perfezionato senza salti nel vuoto, ovvero la Tradizione.

La Tradizione nasce dalla vita; per dirla con parole di Enrique Gil y Robles è la "continuità della vita umana"[9]. Tutta la vita poggia su un insieme di esperienze e di opere che permangono quando l'uomo che le realizzò o le raccolse esce dal mondo dei vivi; ogni esistenza umana perfeziona un tesoro trasmissibile alle generazioni successive, ed è precisamente l'attitudine ad ereditare il tesoro accumulato dalle generazioni precedenti l'elemento che distingue l'uomo dagli animali. Quando nasciamo non nasciamo astrattamente, ma possedendo elementi vitali trasmessi dai nostri padri e che costituiscono ciò che chiamiamo la nostra cultura e la nostra Tradizione; perciò disse superbamente Donoso Cortés che "i popoli senza

[8] *Antología*, Madrid, Editorial tradicionalista, 1951, Numero 81.
[9] *Tratado de derecho político*, Salamanca, Imp. Salmanticense, 1899 e 1902, I, p. 219.

tradizioni diventano selvaggi"[10].

Tale tesoro è soggetto a due criteri di selezione: il vigore degli elementi trasmessi permette la sopravvivenza di alcuni e l'eliminazione di altri, secondo una proiezione nella storia delle tendenze vitali attuali; e le opere dell'uomo si sottomettono alle regole cui si deve assoggettare l'uomo stesso, secondo la sua condizione di creatura responsabile davanti ai precetti di Dio. Nel primo caso la Tradizione si depura naturalmente nel corso logico della storia; nel secondo la Tradizione si depura metafisicamente nella pietra di paragone che è la legge di Cristo.

Appunto la differenza che separa la nostra civiltà ispanica da quella europea consiste in ciò: essendo la Tradizione consustanziale alla vita umana, l'Europa non ammette niente altro che il cieco perfezionamento meccanico prodotto dall'urto delle forze spirituali o sociali, mentre la filosofia tradizionale misura i risultati degli sforzi umani verso il futuro con i princípi della verità cattolica. Per l'Europa tutto è storia viva senza una presupposta metafisica; per le Spagne fu sempre la metafisica misura del divenire. Per l'Europa bisogna tenere conto solo dell'operare umano, per le nostre genti l'opera umana deve adeguarsi alla volontà di Dio. In fondo, tutto consiste nel sopprimere lo schema del cosmo come dialogo tra l'Onnipotenza divina e la libertà attribuita all'uomo.

Positivisti o hegeliani esaltano il fatto e riducono la tradizione alla traccia che i fatti hanno lasciato, senza sollevare lo sguardo dalla strada percorsa dalla storia. I cristiani, invece, lungi dall'ammettere i fatti in blocco dando loro valore in funzione della forza stessa che permise loro di lasciare tracce, li sottomettono ad alcuni canoni superiori tanto ai fatti che agli uomini che li realizzano ovvero

[10] *El cerco de Zamora*, in *Obras*, I, p. 78.

a regole che promanano direttamente da Dio. In definitiva, nella disparità di tesi circa il contenuto della tradizione politica, riappare una volta ancora la antitetica opposizione tra la civiltà teocentrica che noi vogliamo continuare e la civiltà antropocentrica che nel capitolo II ho definito civiltà europea.

5. Tradizione e progresso

Ma, senza uscire dai limiti della verità cristiana e del metro preventivo della metafisica, la Tradizione è opera degli uomini e di conseguenza dipende dall'attività umana. Quel che riceviamo dagli avi non è lo stesso patrimonio culturale che trasmettiamo ai discendenti, perché nel nucleo culturale che trasmettiamo inseriamo il nostro apporto personale, il frutto delle nostre azioni. Questo apporto, che ogni generazione aggiunge a quello che ha ricevuto dalle generazioni precedenti, è il progresso.

Da ciò risulta l'assurda posizione che soleva contrapporre la tradizione al progresso, giacché non esiste progresso senza tradizione né tradizione senza progresso. Progredire è naturalmente cambiare e moralmente migliorare ciò che costituisce la Tradizione ricevuta; mancando questa, cioè la materia da riformare, il progresso è impossibile. Parimenti la Tradizione come fatto immodificabile è qualcosa di morto, archeologia pietrificata, un blocco di pietra inutile. Se gli uomini non trasmettessero la Tradizione ricevuta, imprimendole il proprio sigillo personale, la Tradizione sarebbe un cadavere.

Lo stesso accade nel campo del pensiero. Combattendo successivamente l'assolutismo ed il liberalismo, a volte gli eccessi dell'autorità, a volte gli eccessi della libertà, ossia una monotirannia o una pluritirannia, gli argomenti ineccepibili devono essere esposti da un

altro punto di vista per far fronte ad un particolare atteggiarsi del nemico. È quel che con tanta acutezza diceva Vázquez de Mella quando definiva in che cosa consiste il progresso delle dottrine tradizionali: "perché - sono immagini sue - non le credo, per quanto possano essere conosciute, uno stagno di acque immote ed invariabili che non possa essere accresciuto con nuovi torrenti, che scendono dalle fonti pure della montagna"[11].

6. La Tradizione delle Spagne

La Tradizione delle Spagne è nata nella lotta. La riconquista si è sviluppata nel cozzo delle spade e la Controriforma profuse le sue energie affinando le picche dei nuovi crociati nelle Fiandre di cinque continenti. È una Tradizione di lotte militari, di puro stile missionario, diretta contro la insidia maomettana e contro l'eresia protestante. Da qui la sua caratteristica storica e quella ideologica.

Storicamente la Tradizione delle Spagne è composta dall'insieme delle tradizioni dei popoli che la formano. Quindi è Tradizione unica, ma differenziata e multiforme nelle sue espressioni sociali e storiche secondo l'idea dei *Fueros*. Nella penisola sono comprese le tradizioni particolari di Castiglia, Galizia, Portogallo, delle mutilate Euskalerria e Catalogna, di Andalusia, Aragona ed altre minori; in America quella di tutti i popoli che vanno dal Rio Grande al Sud; in Oceania, quella delle Filippine; in Occidente comprende i periodi in cui Napoli, la Sardegna o le Fiandre servirono l'impresa universale che ebbe come guida la Castiglia.

Ideologicamente è lo stabilirsi dei comandamenti di

[11] *La Iglesia independiente del Estado ateo*, in *Obras*, Madrid, v. (1931), p. 70.

Cristo come leggi del vivere sociale, ristabilendo nelle circostanze di oggi quello spirito che visse nella Cristianità medioevale. Donde risulta che, pur avendo le sue radici in un territorio d'Occidente, possiede - e solo essa - una trascendenza di carattere universale.

CAPITOLO QUINTO

I FUEROS COME SISTEMI DI LIBERTA' CONCRETE

"Fundando o poder político na livre vontade dos homens e nao mais em a natureza das coisas e na lei de Deus; entregando-o aos caprichos das decisoes populares, manipuladas pela vontade dos mais habilidosos; negando-se, enfim, a reconhecer a plena autonomía jurídica dos grupos sociais, e reduzindo a sociedade á massa de individuos impotentes diante do Estado soberano-a concepçao revolucionária do poder provocou o absolutismo de Estado, sob cujo signo de Leviathan monstruoso vivemos hoje. Só nos caminhos da Tradiçao encontram os povos o progresso político e a verdadeira libertade".

J. P. Galvao de Sousa

1. I *Fueros*

La Rivoluzione, che si identifica con l'Europa, si fonda su due punti essenziali: l'idea dell'uomo come essere astratto, e la concezione meccanicistica dell'ordinamento politico. Ad esse il pensiero tradizionale spagnolo contrappone l'idea dell'uomo concreto come essere storico e la concezione dell'ordinamento politico come insieme organico di posizioni vitali concrete. Atteggiamento che si esprime nei *Fueros*, manifestazione legale e politica della visione della comunità considerata *corpus mysticum* di cui parlano i nostri classici politici.

La parola castigliana "fuero" deriva dalla latina

"forum", denominazione del luogo dove si amministrava la giustizia; passa poi a significare le sentenze dettate e, più tardi, le leggi particolari di una città o "estamento", fino a raggiungere il significato di corpo di norme particolari sul quale si regge ciascun popolo spagnolo; quest'ultima accezione è quella dei classici della Tradizione spagnola e ad essa ci si riferisce nel presente capitolo.

In questo senso i *Fueros* presuppongono: prima, l'idea dell'uomo come essere concreto; secondo, che la libertà, ovvero la sfera delle possibilità di ogni uomo secondo il suo diritto, si inquadrano in ciascun popolo negli ordinamenti legali e sociali prodotti della rispettiva tradizione particolare; terzo, che nella lotta libertà-uguaglianza, che corrode il pensiero rivoluzionario, è necessario affermare la supremazia della libertà; quarto, che contro la libertà astratta della rivoluzione sono preferibili i sistemi di libertà concrete delle varie tradizioni spagnole e, quinto, che i *Fueros* sono l'unica solida garanzia di autentica libertà politica.

2. Uomo astratto e uomo concreto

La filosofia politica della Rivoluzione eleva l'uomo a misura di tutte le cose, rendendolo autonomo da ogni ordine divino e, trasformandolo in asse e centro dell'universo. L'ottimismo antropologico unisce Rousseau con Kant e con i legislatori dell'89. Rousseau idealizza fino alla perfezione l'uomo astratto, il selvaggio privo di tradizioni, per definizione buono; Kant esalta la perfezione dell'uomo in sé, indipendentemente dalle tradizioni culturali, ritenendolo idoneo a comprendere il cosmo nell'uso che dei dati della realtà faccia la sua ragione pura e a sapere che cosa sia la giustizia nella semplice autonomia della sua volontà; gli uomini dell'89 non dichiarano quali

siano i diritti dell'uomo francese ma quelli dell'uomo astratto e senza tradizioni. Per l'Europa l'uomo manca di storia, è un essere sprovvisto di una tradizione vivente. Lo sviluppo successivo delle idee si attua secondo la stessa impostazione nella democrazia egualitaria: ogni uomo possiede un voto, senza che si tenga conto del suo valore e della sua cultura, perché a priori si considerano tutti gli uomini uguali, perché non conta la tradizione storica concreta di ciascuno, ma la astratta condizione umana. In futuro forse si giudicherà una pazzia questa inconcepibile ideologia democratica attualmente così diffusa, in virtù della quale sono uguali gli uomini nati con attitudini disuguali e disugualmente sviluppati; sembra impossibile che al giorno d'oggi la maggior parte delle istituzioni di Occidente poggino sulla follia di equiparare sul piano politico i buoni con i cattivi, gli intelligenti con gli stupidi, i letterati con gli analfabeti. Sarà un'altra pazzia da aggiungere a quella che segnalò Diego de Saavedra Fajardo parlando in nome del sentimento comune della tradizione delle Spagne tre secoli fa.

Neanche il totalitarismo fa distinzione fra gli uomini; la differenza è che la democrazia li uguagliava nel considerarli con identico valore per emettere un voto nelle sue urne, mentre il totalitarismo concede loro identico valore rispetto all'obbedienza agli ordini d'un dittatore, incarnazione di volontà telluriche, oscure ed assorbenti e in quanto tali, sempre incontrastabili. Ma liberalismo e totalitarismo hanno entrambi fondamento nello stesso errore filosofico: l'idea dell'uomo astratto.

Idea che appare quando nasce l'Europa. Prima, nei secoli della Cristianità, la società possedeva un ordinamento gerarchico ed organico; ogni uomo faceva parte di un determinato gruppo sociale, sia religioso (ordini, o confraternite), sia religioso militare (ordini cavallereschi)

sia economico (corporazioni), sia politico (bracci). Lo sforzo personale innalzava l'inferiore ai gradi superiori del corpo mistico sociale, però questo godeva di una solida struttura, giacché in esso ogni membro costituiva parte di un ordine ed elemento di una gerarchia. La comunità organica cristiana, secondo l'idea dell'uomo concreto, costituì il contrafforte delle cattedrali tomistiche delle "Summae", e l'ordinamento umano più aderente all'ordine divino.

Durante le agitazioni del secolo XV, si perde in Italia il senso organico della società, e la struttura orizzontale delle istituzioni viene sostituita da una verticalizzazione dei raggruppamenti umani. Allora lo spirito individualistico, che si risolverà nel meccanicismo europeo, esplode al di là di tutte le barriere, portato dall'irrefrenabile impulso verticalista, che rimuove ogni struttura politica precedente. Come scrisse Alfred von Martin "il Medioevo, sia nella sua struttura che nel pensiero, fu un sistema rigidamente gerarchico. Fu una piramide di Stati così come una piramide di valori. Ora questa piramide sta per essere distrutta, e la "libera concorrenza" è proclamata legge di natura"[1].

I condottieri italiani che a Firenze o a Siena combattono per impossessarsi del governo della città, cercano sostenitori in tutti i settori sociali, tanto da trascinare chierici, nobili, commercianti, letterati ed artigiani, tutti indistintamente. Al di là della visione organica della società che la Cristianità conosceva, nasce una nuova divisione politica del corpo sociale: quella che si verifica tra gli amici e gli avversari del "virtuoso uomo di fortuna".

In questo modo, quando uno Sforza o un Medici ascende al potere, fonda uno "stato", cioè, crea un sistema di forza che gli permette di continuare a comandare. Così sono nate le fazioni e secondo queste impostazioni appariranno alcuni secoli dopo i partiti politici, che poggiano sulla classificazione degli uomini secondo criteri astratti e non secondo il posto che ciascuno occupa nel seno del corpo mistico collettivo. Il profondo significato del *Principe* del Machiavelli consiste appunto, a parte la trasformazione operata sul piano dei valori etici, nel raccogliere questa nuova realtà sociologica, immettendola nella mentalità europea.

Lentamente, mentre cresce e si irrobustisce l'Europa, si rafforza l'idea dell'uomo astratto.

Questa idea sarà affiancata dallo spirito romanista, che offre all'assolutismo dei re l'occasione di disfare completamente la composizione organica della società, dimensionando quel dualismo che il Boutmy definì come la contrapposizione dell'infinitamente grande del potere statale e l'infinitamente piccolo dell'individuo isolato[2]; dallo spirito borghese delle società protestanti, spirito essenzialmente individualistico, nascente in Olanda ed Inghilterra come conseguenza della scissione luterana tra la natura e la grazia, in cui Werner Sombart ha visto la chiave di volta del moderno capitalismo (altro fenomeno tipicamente europeo) e specialmente del nuovo pensiero filosofico: quando Descartes dubita della realtà circostante comincia a fabbricare un mondo per ciascun io astratto. È questo un tentativo che Kant tradurrà in sistema, sistema che dà la spiegazione di tutta l'Europa contemporanea.

Un'Europa nella quale l'uomo edifica gnoseologicamente il suo mondo per mano di Kant e perfino ontolo-

[1] *Sociology of the Renaissance*, New York, Oxford University Press 1944, p. 2.

[2] E. Boutmy, *Études de Droit constitutionnel*, III ediction, Paris, Armand Colin, 1899, p. 7.

gicamente nell'idealismo trascendente di Fichte; un'Europa nella quale la Società consiste in un processo meccanico e i popoli sono granelli di frumento a caso ammucchiati; l'Europa nella quale l'uomo spoglio di tradizioni si trasforma in mero *homo oeconomicus*; un'Europa che non vuole corporazioni, bensì partiti politici, molteplici nelle democrazie, unici nei totalitarismi; l'Europa che ignora l'uomo concreto della Cristianità e conosce solo l'uomo astratto della Rivoluzione.

3. Liberalismo e uomo astratto

Maurice Hauriou sostiene che "l'organizzazione costituzionale ha il compito di circondare di garanzie la libertà"[3]. È la trascrizione del secondo principio della *Déclaration des droits de l'homme*, dichiarazione dei diritti dell'uomo astratto, dove si legge: "Il fine di qualsiasi associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dei suoi membri".

Orbene, codesto ordinamento costituzionale ha un carattere meccanico. "È - ci dice lo stesso Hauriou - il risultato dell'equilibrio tra l'ordine e la libertà, tra il presente ed il futuro"[4].

Ma, chi regola questo equilibrio? Per l'uomo liberale: le maggioranze elettorali. E, come nascono tali maggioranze elettorali? Con il criterio di "un uomo, un voto", e ciò in armonia con la nozione astratta dell'uomo. La rappresentanza sarà, perciò, per il liberalismo, una rappresentanza "nazionale", ossia della totalità del corpo sociale senza che si tenga conto delle diversità che esistono nel suo seno; e sarà, per di più, rappresentanza sciolta da qualsiasi con-

[3] *Derecho publico y constitucional*, Madrid, Reus, 1927, p. 525.
[4] *Ibidem*, p. 9.

tatto con l'elettore, proibendosi qualsiasi mandato imperativo, allo scopo di dare efficacia alla nozione della rappresentanza astratta nell'ambito dell'idea astratta dell'uomo. Un Esmein[5] o un Carre de Malberg[6] definiscono l'idea della rappresentanza democratica in base a questa concezione astratta dell'essere umano.

4. Totalitarismo e uomo astratto

Il totalitarismo muove gli stessi passi, perché in definitiva ciò che cerca di attuare è il superamento di una politica multiforme e contraddittoria in vista di una politica unica e il superamento della varietà anarchicamente meccanicistica dei partiti mediante il vincolo inesorabile di un partito unico.

Quando Lorenz von Stein apre le porte al marxismo, identificando la realtà economica con la realtà politica, apre la strada attraverso la quale Marx può costituire un partito di classe avente come meta, non la riedificazione della società in strati professionali, orizzontali ed apolitici, ma un partito idoneo a unificare la società in un ordinamento esclusivamente politico e verticale, con la soppressione di qualsiasi libertà.

E quando il "Partito", "Partei" o "Partiya" si propone in Italia, in Germania o in Russia di educare politicamente il popolo, nelle teorie di Sergio Panunzio, di Karl Schmitt o di Arshanov, per esempio, sacrifica ogni libertà politica sugli altari dell'unificazione esterna e della brama di potere di determinate strutture verticali esattamente uguali ai gruppi che appoggiavano i "condottieri" rinascimentali. Sempre considerando l'uomo *homo oeconomicus*

[5] *Deux formes de gouvernement*, nella "*Revue de Droit Public*", I, pp. 17 e segg.
[6] *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 1054-1055.

oppure soggetto passivo succube di indifferenziati doveri d'obbedienza, mai come essere concreto con caratteristiche che vadano al di là dello stomaco e del comando.

5. Tradizione e uomo concreto

Di fronte a questi atteggiamenti europei, bisogna rivendicare l'uomo nella sua interezza, cioè come proiezione metafisica in una cornice terrena. Bisogna invero credere che non nasce, come gli animali, per mangiare o imporsi violentemente, ma con la funzione di conquistarsi il cielo e di continuare sulla terra uno sviluppo storico concreto. Si deve concepire una società ordinata orizzontalmente secondo interessi morali o materiali, non verticalmente secondo le istanze di uno o più partiti politici.

Si deve affermare che la filosofia politica deve procedere dall'uomo concreto e non dall'uomo astratto.

Secondo il modo di pensare spagnolo, che è poi quello cristiano, l'uomo fu dotato da Dio della libertà per esercitarla in date circostanze concretamente, fino al punto che simile esercizio costituisce su un piano teologico il mezzo che Dio pose nelle sue mani per dargli modo di conquistare la beatitudine alla quale è chiamato. Poiché è missione della politica non stabilire astrazioni irrealizzabili, ma rendere possibile ad ogni uomo l'esercizio della libertà di perseguire il proprio destino trascendente attuando la propria natura in modo non lesivo per sé né pregiudizievole all'ordine sociale di cui è parte; cosa che sarà possibile solo ove si articoli la convivenza umana in sistemi organici di libertà concrete che permettano alla persona, fisica o morale, di dirigere la propria attività verso il raggiungimento dei propri fini peculiari. La realtà storica e la radice metafisica dell'uomo proclamano la sua condizione di essere concreto, capace di usare soltanto delle libertà politiche concrete.

Di fronte alla negazione di libertà implicata nei totalitarismi e di fronte alla libertà astratta generata dall'89, la tradizione spagnola alimentò la realtà storica dei *Fueros* come sistemi di libertà storiche concrete.

6. Sulle libertà. Libertà ed uguaglianza

La civiltà cosiddetta occidentale pretende d'aver raggiunto un grado di maturità sufficiente a edificare la vita in comune sul principio della libertà umana. Si parla e si scrive come se la "Libertà" dell'uomo esistesse nell'ideologia nata dalla rivoluzione francese del 1789, matrice dell'attuale pensiero politico occidentale. Ma: ciò è vero? Si sono realizzati, oggi, i sogni accarezzati al suono della "Marsigliese"? La Francia, l'Inghilterra, l'Italia, sono paesi veramente liberi? Cercherò di rispondere a questa domanda. Il pensiero rivoluzionario, così come si formò nelle giornate del 1789, implicava, a voler credere a quello che dicevano i suoi sostenitori, un principio di libertà per gli individui componenti il corpo sociale da un lato e dall'altro il governo, secondo la volontà delle maggioranze. Nella *Dichiarazione dei Diritti* si raccoglievano già i due aspetti. Nell'articolo 2 restava stabilito che "il fine di qualsiasi associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo; questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione". Così come nell'articolo 6 si stabiliva che "la legge è l'espressione della volontà generale; tutti i cittadini hanno diritto a concorrere personalmente, o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione". Il primo fu il principio della libertà individuale; il secondo, il principio della sovranità nazionale o popolare; tutti e due sono fusi nella tematica filosofico-politica della rivoluzione.

Malgrado ciò, essi si contraddicono profondamente. Perché l'uno cerca di proteggere l'individuo contro la maggioranza, l'altro edifica una maggioranza senza freni. Giacché l'articolo 2 ha di mira il cittadino ed il 6 la maggioranza numerica. La libertà suppone una barriera e la sovranità non conosce barriere, sotto pena di cessare d'essere tale. Tali princípi, benché trasfusi insieme nelle diverse costituzioni, promosse dalla rivoluzione, esprimono concetti diametralmente opposti.

La ragione per cui i due princípi si trovano in uno stesso documento, benché contraddittori, si deve alla doppia paternità dell'ideologia rivoluzionaria, la quale da un lato voleva ispirarsi alla tradizione inglese trasportata nel continente per opera del Montesquieu, e dall'altro proclamava l'eredità spirituale del pensiero astratto dell'Enciclopedia francese. La concretezza dell'esperienza inglese e del suo riflesso nella costituzione nordamericana postulava una dichiarazione di diritti secondo la prassi inglese del 1629 e del 1688, o di quelle di Virginia del 12 Giugno 1776, e del Massachussetts del 2 Marzo 1780, per citare solo quelle di maggior rilievo. La novità consistette nel riempire codeste formule anglosassoni del contenuto astratto della ideologia enciclopedista.

Cesare Cantù, il grande storico dell'Ottocento, osservò già questa differenza quando scrisse ciò che segue: «Una rivoluzione che aveva tutti i caratteri della violenza, voleva, ciò nonostante, svolgere il ruolo di imitatrice, e pretendeva di parodiare la rivoluzione degli angloamericani. Ma per portate a compimento cotanta impresa era mestieri por mano a quelle verità pratiche che rintuzzano ogni confutazione e non si prestano a rettifiche. Mirabeau diceva con ardito ragionamento che la libertà non è il prodotto di teorie astratte né di corollari filosofici e che le leggi stabilite sono il prodotto dell'esperienza che si

acquista giorno per giorno e dei raziocini che si esprimono in una serie di osservazioni sui fatti. Nella "Dichiarazione" tanto ponderata non colse. il vero senso dalla parola diritto, e definizioni, massime, princípi, si accumularono tutti indistintamente, si confusero verità lampanti e consacrate con altre in contrasto con la storia e coi costumi, e tutto si avviluppò in formule vaghe e indeterminate, che il popolo non comprendeva e dalle quali non poteva trar partito neanche l'esiguo numero dei filosofi. Gli inglesi, dopo la rivoluzione del 1688, redassero anch'essi una specie di dichiarazione di diritti; ma si deve notare innanzi tutto che quella dichiarazione, che si ebbe dopo una rivoluzione, non faceva altro che enunciare chiaramente e semplicemente alcune regole indiscusse e non contraddette, e dirette soltanto a garantire diritti positivi. Viceversa la Costituzione francese aveva carattere di universalità e preludeva a una costituzione interamente nazionale; si offriva come vittima, alla creazione fantastica di un pubblico immaginario, l'individuo reale ed "esistente"; si stabilivano regole astratte per l'uomo astrattattamente considerato, invece che per ventisei milioni di francesi che vivevano in una epoca determinata e che avevano propri particolari costumi»[7].

Il desiderio di copiare gli antecedenti inglesi dava da sé i criteri per determinare la libertà. Le velleità dell'astrazione portavano alla democrazia. Montesquieu "pulsa" nell'articolo 2, mentre Rousseau si afferma nell'articolo 6. L'equilibrio crea la libertà, dirà quello; la maggioranza ha sempre ragione, opinerà questo. Il dualismo libertà-democrazia, esperienza inglese-filosofia continentale enciclopedista, ragione-volontà, Montesquieu-

[7] *Historia universal*, Barcellona, Montaner y Simon, X (1892), pp. 16-17, libro XVIII, cap. I.

Rousseau, equilibrio di poteri-volontà generale, articolo 2-articolo 6, è l'impari antagonismo che squarcia la trama interna della filosofia politica rivoluzionaria.

In principio, in Francia prevale l'idea della libertà sull'idea della democrazia. Questa "età aurea" del liberalismo culmina, soprattutto, nella carta del 1830, poiché in essa quel che in realtà si desidera è di imbrigliare le decisioni della maggioranza, subordinandole al progetto ambizioso di forgiare un circolo vitale in cui la maggioranza non si possa intromettere. La filosofia politica dei dottrinari è custodita dal dogma inglese *my home, my castle*.

Perciò i dottrinari postulano un concetto intellettualistico della legge. Tutto il capitolo I del *Cours de politique constitutionnelle*, di Benjamin Constant, è un tentativo di salvare tale postulato superando la dottrina del Rousseau. È da questo punto di partenza che i dottrinari riducono il contenuto del perfetto ordinamento politico ad una trama di poteri equilibrati tra loro, vedendo in essi le massime garanzie della libertà. Non contenti dei tre classici poteri che il Montesquieu osservò in Inghilterra e timorosi che si potesse rompere l'equilibrio dell'esecutivo con il legislativo e il giudiziario, nel cui gioco consiste la libertà, crearono un quarto potere, con lo specifico compito di mantenere tale equilibrio: il potere reale del Clermont-Tonnerre, il potere moderatore della Costituzione spagnola del 1876.

È per questo che tutti i dottrinari hanno di mira la salvaguardia del paragrafo 2 della Dichiarazione del 1789, poggiandosi sul 16°, ossia, sulla nozione: "ogni società nella quale la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha Costituzione".

Di conseguenza, nella "Charte" del 1830, affinché vi

sia liberalismo, non v'è democrazia. La separazione tra la cittadinanza attiva e quella passiva era già stata determinata dalla costituzione del 1791 in armonia con criteri economici, che si risolvevano nel pagamento di un franco e cinquanta d'imposta; principio accolto nella Costituzione dell'anno III, la quale portava la misura al salario corrispondente a tre giornate lavorative. La "Charte" realista del 1814 porta la quota elettorale a 300 franchi d'imposta perché si possa godere dell'elettorato attivo ed a 1.000 franchi per possedere l'elettorato passivo.

La "Charte" di Luigi Filippo riduce le quote a 200 franchi per la eleggibilità attiva ed a 500 per quella passiva.

Era una situazione liberale, non democratica. Nel 1831 c'erano in Francia solo 175.000 elettori. E quando si chiesero informazioni su tale questione al dottrinario Guizot, questi rispose in modo tipicamente liberale e borghese: "arricchitevi con il risparmio e il lavoro, e diventerete elettori". Nelle situazioni politiche che culminano con la "Charte" di luglio, si può unicamente parlare di liberalismo, libertà come equilibrio di poteri (Montesquieu), esperienza inglese e predominio della ragione.

Ma sin dal principio Rousseau non viene dimenticato, e pochi anni più tardi quella democrazia iscritta nell'articolo 6 darà consistenti frutti politici. Già l'11 Agosto 1792, il giorno successivo all'invasione popolare delle Tuileries, la Convenzione nazionale convocata per decretare sulla morte di Luigi XVI fu eletta con suffragio di tutti gli elettori maggiori di 21 anni; e allo stesso modo, il postulato rousseauiano e democratico appare scritto nella Costituzione "montagnarde" del 24 Giugno 1793. Suonava la prima ora democratica, rapida fino alla fuga-

città, nella quale per la prima volta il liberalismo cede terreno di fronte agli attacchi delle turbe. Dopo questa brevissima tappa, la Costituzione dell'anno III implica un ritorno ai metodi liberali, con un sistema che si afferma nel 1814 e raggiunge il suo apogeo nel 1830. Il Decreto del 5 Marzo 1848 instaura definitivamente il suffragio universale in Francia, principio da allora costantemente in vigore, e che nessuno combatterà frontalmente, per quanto si sia cercato di correggerlo con lievi emendamenti, come nella legge del 13 maggio 1850 o nei procedimenti elettorali usati nel Secondo Impero per favorire le elezioni degli amici del governo. Si può dire che in Francia dal 5 Marzo 1848 il principio democratico ha sostituito quello liberale, secondo un processo che sarà seguito da altri popoli europei.

Ciò avviene anche in Inghilterra, malgrado essa sia stata ispiratrice del Montesquieu e rappresenti il sistema liberale per eccellenza. Se si guarda agli ultimi 200 anni della storia costituzionale inglese si vedrà che, in definitiva, consiste in una progressiva estensione del diritto di voto. Le riforme del 1832, 1867, 1884 e 1929 sono un chiaro esempio di tali trasformazioni. Benché si continui a considerare teoricamente che il suffragio non è universale, ma dipendente dall'imposta, il bassissimo livello stabilito fa sì che la *Presentation of the People acte* del 2 luglio 1928 consacra praticamente il suffragio universale.

Suffragio che ha presupposto, dietro il trionfo della democrazia politica, la vittoria della democrazia economica. La forza crescente del laburismo, la sua ascesa al potere e le mutazioni da vera rivoluzione incruenta, per la quale sta passando l'Inghilterra in questi ultimi anni, non significano altro che il trionfo totale della democrazia, ivi compreso il suo aspetto economico. Oggi si può dire, senza timore di sbagliare, che l'Inghilterra, terra classica

della libertà politica, non è uno Stato liberale[8], ma democratico nella doppia accezione di questo vocabolo. Le limitazioni alle iniziative individuali nell'economia che esistono in larga misura nell'Inghilterra odierna, sono incompatibili con una concezione liberale e trovano la loro giustificazione solo nell'"ordine" democratico.

Altrettanto potrebbe osservarsi relativamente alla Spagna. Salvo il periodo transitorio successivo alla rivoluzione del 1868, il secolo XIX spagnolo visse sotto insegne liberali e non democratiche. Le successive Costituzioni rigettano il predominio della volontà generale, cioè del suffragio universale, proscritto nel 1812, 1837, 1845 e nel 1876, senz'altra eccezione che quella breve del 1869. Ma anche tra noi, all'iniziale tappa liberale segue quella democratica, in armonia con lo sviluppo generale delle ideologie rivoluzionarie. Il dottrinarismo peculiare della Costituzione del 1876 è sostituito dal principio della democrazia nella legge elettorale del 26 Giugno 1890, quando nel suo articolo I viene decretato il suffragio attivo per tutti gli elettori maggiori di 25 anni. Anche nel 1931 la costituzione repubblicana è democratica e non liberale; l'uguaglianza di voto stabilita nell'articolo 36, la proclamazione del suffragio universale, egualitario, diretto e segreto nell'articolo 52, e le limitazioni alla proprietà esprimono tale tendenza.

Il processo è sempre monotono fino alla sazietà: la libertà borghese muore per mano del suffragio politico universale, e questo porta inevitabilmente all'egualitarismo socialista. Il predominio delle tendenze socialiste o dei socialismi democratici nella vita politica d'Occidente determina questo mutamento per cui l'uguaglianza ha il

---

8 Ignacio Hermando de Larramendi, *Tres claves de la vida inglesa*, Madrid, Esplandián, 1952.

primato sulla libertà ed una volontà collettivistica abbatte le fragili barriere dei diritti individuali così pomposamente proclamati nel 1789. Che la volontà collettivistica, sia maggioritaria o minoritaria, che si esprima in votazioni periodiche o dipenda dal pugno di un dittatore, sono dettagli accessori rispetto al fatto fondamentale: la Libertà astratta della Rivoluzione europea è morta, divorata da se stessa.

7. I *Fueros*, barriera ed alveo

Contro l'Europa e per uscire dal processo della politica europea, la Tradizione delle Spagne innalza la bandiera della libertà; ma senza cadere nell'errore di basare la libertà sulla menzogna dell'uomo astratto inesistente, ma sulle realtà concrete dell'uomo storico che perpetua una tradizione secolare. Perciò non proclama la libertà, ma riconosce le libertà; perciò non si abbandona all'azzardo cerebrale di costruire castelli nell'aria dell'illusoria divagazione, ma si attiene a quel che la storia ha creato nei diversi popoli delle Spagne e sostiene l'instaurazione dei *Fueros* come barriere protettrici della libera attività di ogni uomo.

Nel pensiero spagnolo i *Fueros* significano due cose: barriera ed alveo. Barriera protettrice della sfera d'azione che a ciascun individuo compete secondo il posto che occupa nella vita sociale, come padre di famiglia, professionista, membro di un municipio o di una regione; ed alveo entro cui scorre la sua libera attività, segnata giuridicamente tra i limiti della sua posizione nel seno della vita collettiva. Di modo che i *Fueros* sono garanzia dell'uso e limite all'abuso della libertà umana.

Nei *Fueros* e nella nozione dell'uomo concreto che gli fa da fondamento, l'uomo storico succede a quello irreale

dei liberalismi rivoluzionari. Ovvero, per dirla con le profonde parole di Rafael Gambra: "Il nostro tempo ha reagito contro il razionalismo come concezione dell'universo. Perciò abbiamo rivolto gli occhi con rispetto a tutto quanto era stato messo da parte dall'Illuminismo... La Storia è tornata ad apparirci come uno sviluppo sempre nuovo di possibilità nascoste ed impenetrabili, il cui mistero è quello della nostra stessa esistenza. Dopo i mutamenti di regime subiti, i nostri occhi sono aperti più che mai al problema della storia"[9]. E la libertà storica è costituita dai *Fueros*.

[9] *El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual*, Madrid, *Revista de Filosofía*, IV (1946), p. 587.

CAPITOLO SESTO

LA MONARCHIA FEDERATIVA

"Omnis communitas perfecta est proprium corpus politicum".
Francisco Suarez, *De legibus*, I, 6, 21.

1. La società, "corpus mysticum"

Quando lo Stato, nei secoli XVIII e XIX, restò il solo padrone dell'arena politica, poté annientare l'individuo o essere sua vittima nella catena di assolutismi e rivoluzioni che costituiscono la parte più memoranda della storia delle società europee e della nostra stessa storia da quando cominciammo a europeizzarci con Filippo V. Mancava il ruolo moderatore delle società intermedie, proprio della Cristianità medioevale e del diritto pubblico delle Spagne.

Ognuna di codeste società intermedie serve per dare alla società maggiore la sua natura organica; esse posseggono una vita particolare ed indipendente nella loro sfera rispettiva; comprendono l'individuo dalla nascita alla morte; non sono create dal potere supremo ma riconosciute da esso. Alcune provengono direttamente dal diritto naturale, come la famiglia; altre sono il risultato della storia, come i popoli. A volte posseggono vita pubblica, altre sono limitate a sfere private. In determinate occasioni sono autosufficienti, e abbisognano solo di tutela e di coordinamento con le società vicine, come le città; non

mancano quelle che agiscono al pari dello Stato, ma con mire superiori e più alti diritti, come la Chiesa Cattolica. Ma nel loro insieme tutte godono di un'esistenza forte ed indipendente a seconda delle rispettive qualità, assolvono il loro compito e sono dotate di poteri che le rendono capaci di realizzarlo, poteri che nel loro insieme si chiamano autarchia[1].

In contrasto con la sociologia europea, che finisce per annientare tali società intermedie, opprimendole, come il liberalismo, o incorporandole allo Stato, come il totalitarismo, la sociologia spagnola si distingue per l'importanza che attribuisce alle entità o istituzioni sociali. Non si osserva né l'onnipotente arbitrio dello Stato incombente su di esse, né il loro sacrificio sugli altari dell'illusione rousseauiana del "buon selvaggio"; per la sociologia delle Spagne, intese come asse della vita collettiva, tali Società intermedie servono come misura dell'agire dell'uomo concreto e, data la loro indipendenza dallo Stato, sono fonte sicura di equilibrio umano. Il totalitarismo riduce tutto allo Stato, assorbendo l'individuo e la società; per il liberalismo l'uomo è fine a se stesso, mentre lo Stato e la società costituiscono degli ostacoli allo sviluppo della sua "libertà"; la Tradizione spagnola cerca invece, attraverso la società, di armonizzare l'individuo con lo Stato; e l'uomo non è più fine a se stesso, ma è portatore di valori ultraterreni.

Per il totalitarismo lo Stato è fine a se stesso, mentre l'individuo e la Società costituiscono meri mezzi; per la Tradizione Spagnola lo Stato regola l'indipendente attività sociale al servizio dell'individuo, ed anche qui quest'ultimo ha valore perché la sua vita è spesa al servizio di Dio. Il rispetto con cui il nostro pensiero politico guardò

[1] Enrique Gil y Robles, *Tratado*, II, p. 2.

l'autarchia delle società intermedie, appare chiaro quando si vede che fra noi sbocciò, 400 anni prima del tanto conclamato esempio inglese, la tesi secondo la quale la conquista è giustificata dall'educazione dei popoli sottomessi alla libertà.

In occasione delle rivolte che per mezzo secolo desolarono la Sardegna, dove un partito riunito intorno alle potenti famiglie degli Oria e degli Arborea sosteneva una rivolta permanente contro la corona aragonese, i re provarono, per ridurli all'obbedienza, tutti i mezzi della violenza o della lusinga; fatto grave che preoccupa perfino i "bracci" riuniti in Tortosa nel 1400, che giungono ad elevare al re la seguente proposizione che si trasforma in capitolo di corte e che riflette il concetto spagnolo di governo libero anteriore e superiore alle tante volte riportate formule europee: "ugualmente, Signore, come è stato diverse volte visto, è risaputo che dal grande ed assoluto potere conferito ai Governatori di detto Regno di Sardegna sono derivati molti inconvenienti, giacché per la loro potenza e la lontananza fisica dal loro Signore, i detti Governatori volontariamente hanno perseguitato, afflitto e danneggiato molti abitanti di detto Regno ed altri, finché in quel Regno ed in altre parti fu creduto ed ora è opinione comune che la ribellione che ci sarà e che da lungo tempo in qua è stata e c'è nel detto Regno, prese fondamento e principio dalle soperchierie e dai volontari processi dei detti Governatori. Sia vostra mercede, o Signore, provvedere e fare in modo che per sempre in futuro i detti Governatori abbiano da voi, Signore, e dai vostri successori sicuro e limitato potere"; si chiedeva che a tali governatori non si desse per 5 anni la facoltà di rimuovere gli uffici e che per coprire quelli rimasti vacanti agissero "tenendo conto del parere dei consiglieri di Cagliari per quella amministrazione e dei consiglieri di

Alghero per la amministrazione del Logudoro"[2]. Simile riconoscimento della realtà libera e la preoccupazione che altri popoli possano godere di uguali vantaggi, provano la perfetta riuscita di una formula con la quale la monarchia tradizionale poté essere un insieme di repubbliche coronate da un re.

La prima di codeste comunità inferiori o intermedie tra l'individuo e il potere politico è la famiglia, oggetto di tutte le protezioni nel campo religioso politico ed economico. Poiché la prima di queste tutele compete alla Chiesa, è postulato del pensiero tradizionale rinforzare l'autorità del padre con l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, trasformando tale comunità in asse della rappresentanza politica; in ogni caso essa viene riconosciuta come anteriore e superiore allo stesso potere politico, ancorata direttamente nel suolo del diritto naturale. Nell'economia si stabiliscono definitivamente i patrimoni familiari, dichiarando la possibilità di ascrivere determinati beni ai fini della continuità dell'istituto familiare. Tutti i poteri e le facoltà che mancano all'uomo come tale, gli vengono concessi quando agisce dirigendo e rappresentando una famiglia che gli antenati gli hanno trasmessa e che dovrà lasciare ai discendenti. La società politica è una unione di famiglie, non un raggruppamento di uomini *tout court* come crede il liberalismo, né una macchina di ingranaggi umani, come pensa il totalitarismo. Veicolo naturale dell'individuo, è la pietra angolare della comunità politica.

E accanto alla famiglia le entità territoriali minori o maggiori, con la loro varietà ricchissima, le loro istituzioni peculiari, le loro leggi, i loro costumi. I *Fueros* sono lo

[2] Vedasi il nostro libro *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona, Avmà 1950, p. 20.

strumento legale per forgiare concretamente la realtà autonoma delle entità territoriali maggiori e dei caratteri essenziali di ciascun popolo delle Spagne.

Tuttavia il fatto che ciascuno dei popoli spagnoli possegga proprie caratteristiche nelle leggi, usi, costumi ed amministrazioni, alcuni perfino nella lingua e nella cultura ben distaccate, non implica un fattore di dispersione, anzi è la realizzazione più perfetta di quella unità: l'unità nella varietà. Tutti i vari popoli spagnoli si trovano uniti da due legami: la fede nello stesso Dio e la fedeltà allo stesso re. Al di sopra delle libertà forali, simbolo delle loro personalità differenziate, campeggia il doppio legame della monarchia federata e missionaria. Mentre i *Fueros* postulano la varietà, la missione offre l'anelito verso l'unità interiore delle coscienze e la regalità il segno esteriore di tale intima unità.

2. La monarchia

La regalità non è qualcosa di vuoto, come nei liberalismi dottrinali, né onnipotente come nelle costituzioni totalitarie o assolutiste. Il monarca regna e governa ma nei limiti posti dalle leggi fondamentali o locali. Non gli è possibile alterare l'organismo legale dei propri popoli, senza il consenso dei popoli stessi. Impera, sì, perché è re; ma impera nell'ambito di leggi ben precise.

Su questo piano la monarchia tradizionale è l'unica forma di governo in cui il potere del governante si trovi veramente limitato, perché i limiti che segnano le sue facoltà non consistono in fredda letteratura o in dottrine morte, ma nella feconda realtà sociale, anteriore e distinta dallo Stato stesso. Dove totalitarismi ed assolutismi vedono uno strumento in più del loro potere e dove i liberali vedono il vuoto, nelle società intermedie ed autarchiche,

la monarchia tradizionale è l'unica forma di governo dove gli uomini possano sentirsi veramente liberi.

Ma, posto che il potere regale è investito di funzioni attive, le condizioni in virtù delle quali deve esplicarsi il governo del monarca diventano un elemento essenziale. Da qui la necessità di esigere due legittimità: quella d'origine e quella di esercizio, la legittimità di titoli nell'assunzione del potere supremo e la legittimità nel mettere il potere stesso al Servizio degli ideali e della Tradizione delle Spagne. Entrambe sono essenziali, però in caso di dubbio si deve preferire la legittimità di esercizio a quella dei titoli d'origine, perché contrariamente ammetteremmo che la preoccupazione legalitaria debba prevalere sul contenuto della tradizione spagnola, conclusione assurda sotto tutti gli aspetti. Il giuramento dei *Fueros* era condizione necessaria per l'incoronazione dei re, apparendo chiaro da ciò che la legittimità di esercizio è più importante di quella d'origine e che, mancando quella, questa manca di fondamento.

CAPITOLO SETTIMO

LA TRADIZIONE DI NAPOLI

1. Solitudine in Via Toledo

Approfondire la Tradizione napoletana costituisce per me un appassionato impegno, accarezzato sin dagli anni dell'infanzia. Quando non avevo ancora fissato lo sguardo verso la cima solenne del Vesuvio, Napoli costituiva per me una immagine desiderata prima che conosciuta. Il richiamo del sangue, profondo, vivo, pressante, mi spingeva a cercare notizie su quel paese azzurro e oro in cui le memorie dei miei antenati e la curiosità dell'incantesimo tessevano leggende. Senza aver messo piede in via Toledo, già la conoscevo sfolgorante e rumorosa, come l'immagine che avevo ereditato nella mia coscienza. Nell'angolo dell'Estremadura, dove trascorsi la mia adolescenza, già mi sentivo Napoletano di cuore.

Sulla trama dell'amore istintivo operò l'insaziabile curiosità che Dio mi ha dato. Quando mi fu possibile, andai a Napoli col sentimento di chi ritorna ai lari dai quali si era allontanato. I miei antenati erano partiti da Napoli nei giorni tormentosi di nostro signore Filippo IV, per stabilirsi nelle terre dell'Estremadura ed io, nel 1956, ritornavo a Napoli per saziare il desiderio alimentato da

una fiamma che ardeva da tre secoli.

Vero è che la Napoli che trovai nel seno della repubblica italiana nel 1956 era di gran lunga diversa dall'immagine che mi avevano tramandato coloro che in un giorno del 1640 l'avevano abbandonata per adempiere ai doveri dell'*hidalguia*. Non era il regno di Napoli, ma una provincia dipendente da signori che la governavano da Roma, dove la lingua ufficiale era il toscano ed i soldati vestivano uniformi piemontesi. Non era la capitale del primo degli stati della penisola italiana; non aveva più parlamenti in San Lorenzo, né re nazionali, né leggi proprie, né - ed è quel che più importa - la bella serenità di sapersi portatrice di una missione storica. I suoi impegni erano campanilistici, le sue lotte intestine ed incivili, la sua bandiera, una bandiera che le avevano imposta conquistatori moderni, la sua mentalità rimpicciolita, le sue peculiarità confuse in una penombra decadente. Volteggiava al suono di musiche straniere. L'unica cosa che le rimaneva di quella sua robusta personalità, la cui immagine mi era stata trasmessa dai miei avi, era la grazia popolare, ma purtroppo questa grazia era disprezzata dagli stessi napoletani, primi attori nel drammatico suicidio collettivo che riduceva il napoletanismo al "folklore". Era la Napoli ritratta dal realismo di Salvatore di Giacomo, in quella disgraziata *Peppenella* che batte il marciapiede senza pane né acqua, coperta carnevalescamente d'amore venduto con l'esotico nome di Irma:

"D' 'a lucanna, aieressera
mmiez' 'a via nne fuie cacciata;
mmiez' 'a via sulagna e nnera
tutt"a notte Irma è restata.
Tutt' 'a notte ha fatto 'a cana:
sotto e ncoppa ha cammenato

na serata sana sana.
E nisciuno s'è accustato...
Irma: nomme furastiero;
ma se chiamma Peppenella:
fuie ngannata 'a nu furiero,
e mo... campa... (puverella!).
Passa gente. È fatto iuorno.
" Psst! Siente!". E vire... e chiamma...
C'ha dda fa' si ha perzo 'o scuorno?
C'ha dda fa'? Se more 'e famma.
Mmerz' 'e nnove s'ha mangiata
na fresella nfosa all'acqua.
E mo, comme e na mappata,
sta llà nterra. E dorme, stracqua"[1].

Il popolo, ignorante di un passato in cui Napoli era libera ed indipendente, trascina il suo dolore senza speranze, come la Irma del poeta, avvolta in un fatalismo orientalizzante ed amaro; la classe media, ubriaca di garibaldinismo, alla ricerca di vantaggi personali, continua a vagare nella leggenda nera forgiata nel XIX secolo contro la Napoli tradizionale; l'aristocrazia decadente o decaduta, oscillante tra la frenesia di rinnegare le proprie glorie per essere più in armonia coi tempi e un isolamento mortale; il clero, impegnato in un vaticanismo di marca democristiana che sogna una repubblica guelfa nella quale Napoli non conta. Nella confusa baraonda, alcuni sono socialisti ed altri monarchici savoiardi, alcuni papalini, altri garibaldini, alcuni rivolti verso Mosca ed altri verso il Vaticano... ma nessuno pensa a Napoli, nessuno è napoletano.

---

[1] SALVATORE DI GIACOMO, *Opere*, Verona, Arnoldo Mondadori, 1957, 2 tomi, citazione nel I, p. 192.

Quando io, come in altri tempi Salvatore di Giacomo "percorrevo la vecchia gloriosa strada di Toledo"[2], mi sentivo napoletano tra genti non napoletane che casualmente vivevano a Napoli. Mi meravigliava la crassa ignoranza dei classici napoletani che dimostravano perfino i miei più dotti interlocutori. Appena si usciva dalla cerchia dei quattro scrittori consacrati, dei Cortese o dei Basile, calava una densa nebbia, ed anche di questi ultimi sì e no la maggioranza conosceva per sentito dire titoli di opere. La grande e insigne mole della giurisprudenza napoletana, si riduceva al solo nome di Francesco d'Andrea. Se si parlava di Giordano Bruno o di Tommaso Campanella era per metterli da parte come si fa di un argomento fastidioso. Questi nomi tratti dal pozzo dell'oblio, vivevano non nelle loro opere, ma nella trascrizione di alcune frasi di Benedetto Croce. Con un dolore lancinante, paragonabile solo al mio disprezzo, mi chiudevo nella mia solitudine, perché in Napoli non si poteva parlare di Napoli con nessuno. Un pugno di eruditi specialisti alla portata di Carlo Curcio, di Giuseppe Coniglio, di Francesco Calcagno, di Antonio Altamura e pochissimi altri, esaminavano la possibilità di uno scambio d'idee. Ci fu chi, conversando con me, si vantava di conoscere la cultura napoletana, per avere scritto qualche pessimo saggio su di uno scrittore o su un periodo, con una pedanteria congiunta ad ignoranza. Per sette anni mi sono sentito a Napoli come una belva in gabbia, ma anche come un erede dello spirito della vera Napoli; e come una fiera isolata e pronta ad assalire, senz'altro appoggio che la *hidalguia* del sangue, senz'altro sostegno che il giuramento fatto ai miei morti di chiarire la passione napoletana che essi sentirono, ho scritto e continuo a scrivere il mio

[2] *Ibidem*, II, p. 645.

Nápoles hispánico nell'ansia di conoscere in che consiste la Tradizione napoletana, cioè, l'anima della mia adorata Napoli.

Dio ha premiato i miei lavori con il più bel regalo della mia vita. Nella mia Napoli ho incontrato la compagna perfetta all'ombra immortale del migliore re che abbia avuto Napoli, il nostro signore Don Filippo II. Con lei posso continuare a percorrere i sentieri della mia passione napoletana, benché passi per via Toledo tra rinnegati o incoscienti.

2. Il corpo istituzionale autonomo

Dopo molte avvisaglie parziali, la Tradizione napoletana raggiunge la sua prima matura fioritura, propiziata da Alfonso il Magnanimo, nel secolo XVI, sotto il pugno di Ferdinando il Cattolico. Infatti il regno di Napoli comincia ad esistere come entità sociale coerente solo quando Ferdinando il Cattolico doma la ribelle nobiltà e pone il bene comune napoletano al di sopra delle ambizioni politiche di infiniti anarchici reucci quasi onnipotenti, capaci di vendere il Regno allo stesso Turco, come più di una volta effettivamente avevano pensato di fare. Napoli è Regno, e non monarchia che naviga come una nave senza timoniere sui mossi mari delle ambizioni dei signori, solamente quando entra nella grande confederazione delle Spagne.

Alfonso I poté apparire superiore ai grandi nobili perché, oltre a regnare su Napoli, regnava in Sicilia, Sardegna, Valenza, Aragona e Catalogna. Ma quando a suo figlio ed ai nipoti vennero a mancare il possesso di signorie extraregnicole, costoro dovettero inchinarsi al maggiore potere della nobiltà. Quando era ancora principe, Ferdinando I rappresentava la quarta potenza del

regno, di gran lunga inferiore a quel principe di Taranto Giovanni Antonio del Balzo Orsini che aveva in suo potere sette arcivescovadi, trenta vescovadi e quattrocento castelli, e disponeva di cinquecento delle tremila lance che esistevano nel regno. La lotta della dinastia aragonese con le famiglie nobili si concluse, stroncati gli sforzi di Ferdinando I e di Alfonso II, nella debolezza politica del disgraziato Federico. Se i nobili napoletani erano, per dirla col Machiavelli, "uomini al tutto nemici di ogni civiltà"[3], la causa era da ricercarsi nell'impotenza della dinastia, perché i re, essendo solamente sovrani di Napoli, erano deboli di fronte alla potente nobiltà. Se rispettarono il Magnanimo e disprezzarono i suoi successori, è perché costoro mancavano di forze "mentre non possedettero altri stati", stando all'acuto giudizio di Camillo Porzio nella sua famosa storia di *La congiura de' Baroni di Napoli contro il Re Ferdinando I*[4]. Il regno di Napoli acquista solida struttura quando i suoi re domineranno la nobiltà rivoltosa grazie alla loro qualità di sovrani di altri regni; cioè, quando il regno napoletano entra nella confederazione delle Spagne.

Segno della costituzione del Regno, come entità politica al di sopra dell'anarchia delle epoche precedenti, fu la permanente presenza dei procuratori popolari alle riunioni di *Cortes*, *Cortes* introdotte da Alfonso il Magnanimo come adattamento napoletano delle libere istituzioni catalane. Senz'altre eccezioni che le riunioni del 10 e del 20 settembre 1497, e queste inascoltate, i re della dinastia aragonese non permisero l'accesso del popolo alle riunioni parlamentari, mentre altro segno del passaggio dalla

[3] NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Il Principe* e *Discorsi*, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 256. Nel I, p. 55.
[4] Napoli, Gravier, 1769, p. 2.

malferma monarchia al regno costituito, il Gran Capitano ebbe la massima cura di convocarlo nella chiesa di San Domenico il 25 Aprile 1504. Mentre il disgraziato Federico si rifiutava, in Capua il 10 Agosto 1497, di ricevere l'omaggio del popolo che disprezzava, il rappresentante del re Cattolico preferiva fare ricorso al popolo e lo convocava immediatamente a *Cortes*. Se Federico disdegnava l'omaggio dei rappresentanti del popolo, il Gran Capitano li riceveva il 15 Maggio 1503. Dicendola con parole di Benedetto Croce, il carattere popolare della integrazione di Napoli nelle Spagne si dovette al fatto "che il popolo vi trovò iscritto il suo sentimento di giustizia, la cui sete male avevano potuto appagare gli ultimi re di Napoli, sopraffatti troppo spesso dai riottosi baroni"[5]. Molti sentivano il saluto augurale di Giovanni Battista Valentino:

"Laetare Hispania felix
tantorumque Ducum,
Regumque invicta creatrix"[6]

Sono i saluti che il Pontano invia al Gran Capitano nel suo *De fortuna*; gli stessi che accendevano la prosa di Antonio de Ferrariis, che già si sentiva spagnolo proprio perché era napoletano, quando rende omaggio al Re cattolico, giacché *tua ipsius opera Hispania nostra est*[7].

Con la formazione del Regno nasce la tradizione politica napoletana, perché si delinea il corpo istituzionale che permetterà di differenziare Napoli dagli Stati vicini

[5] BENEDETTO CROCE, *Il villano di Matera e Ferdinando il Cattolico*, in *Varietà di storia letteraria e civile*, Bari, Laterza, I (1949), p. 34.
[6] *Epigrammatum liber*, Venezia, Mateo Capcasa parmense, 1493, f. 47 v.to 7.
[7] *Elogio al Catholico Re Ferdinando*, in *Locanna di scrittori di Terra di Otranto*, Lecce, Tipografia Garibaldi, III (1867), p. 107.

non quale scomposto mucchio di anarchiche sabbie feudali, ma quale corpo politico dotato di un struttura robusta e permanente. Il viceré, il Sacro Consiglio Collaterale, la Corte della Vicaria, la cancelleria organizzata da Ferdinando il Cattolico nel 1505, i parlamenti con rappresentanza popolare, i seggi della capitale dotati di poteri deliberanti, intessono una trama coerente che era il meglio che si potesse attuare in quel tempo ed in quelle congiunture. Solo 55 su 1573 centri abitati appartenevano alla Corona, ma l'obiettivo dei re di Napoli sarà d'ora in poi la riduzione dei poteri della turbolenta nobiltà. Ciò anche nelle città amministrate da gruppi oligarchici, per le quali il visitatore Juan de Figueroa chiedeva nel 1536 una ispezione o una riforma. L'alleanza tra la Corona ed il popolo era tale che, se la nobiltà fomentò le sommosse del 1547 contro don Pedro di Toledo, Uberto Folieta poteva commentare nella sua narrazione del *Tumultus Neapolitani sub Petro Toleto Prorege* come "*maximae napolitanae plebis mire gratus, caeterum nobilitate hostiliter invisus*"[8]. Ed il tumulto di Masaniello, lontano dall'essere un'offensiva contro il re di Napoli che era re delle Spagne, fu una reazione contro i soprusi dei nobili come testimonia Paolo Antonio di Tarsia nel suo *Tumultos de la ciudad y reino de Nápoles*, quando da un lato segnala che i Napoletani "si sono dimostrati vassalli leali al loro Re, anche nell'impeto delle sommosse e dei tumulti"[9] e dall'altro che erano insorti a causa delle "prepotenze perpetrate dai potenti sulla povera gente"[10].

Sarà, quindi, il primo aspetto della Tradizione napoletana l'esistenza di un corpo politico autonomo, con istituzioni proprie, con un diritto peculiare, con consigli e *Cortes* separati; di un Regno, insomma, quale lo foggiò Ferdinando il Cattolico e lo rafforzarono i suoi successori nell'unione profonda tra la Corona ed il popolo.

[8] Napoli, Giovanni Cravier, 1769, p. 3.
[9] Leon de Francia, Carlo Burgea, 1670, p. 2a.
[10] *Tumultos*, 29 a.

3. Cultura peculiare napoletana

Il secondo elemento è l'esistenza di una cultura particolare di carattere napoletano, sia nella letteratura che nel diritto.

Nelle lettere assistiamo a due periodi, determinati dagli ondeggiamenti della politica, considerando a parte un caso tipico del secolo XV, quando il miglior poeta in toscano che viveva in Napoli era Benito Gamet, nato a Barcellona, molto più dotto nel poetare alla maniera toscana di Pietro Jacopo di Gennaro o di Giovanni Francesco Caracciolo, per la semplicissima ragione che la lingua fiorentina era molto più diffusa sulle rive del Llobregat che su quelle del Sebeto[11].

Nel primo periodo, che va fino al 1590, gli scrittori napoletani vivono nella speranza di vedere l'Italia intera intorno al trono dei loro re, ed aspirano parimenti alla monarchia universale di Carlo V. Ha origine nelle immagini nitide di Bernardino Martirano nell'*Aretusa*; continua con i tentativi fatti da Fabrizio Luna e da Benedetto di Falco (che con l'uso della lingua toscana cercarono di estendere l'egemonia napoletana in tutta la penisola); e culmina nei versi di Luigi Tansillo che abbandona l'Arno in nome del Sebeto auspicando per Carlo V la monarchia universale del re di Napoli:

[11] Lo certifica Erasmo Percopo nella pagina 183 della sua edizione delle *Rime del Cariteo*, Napoli, Biblioteca napoletana di storia e letteratura, 1892.

"e così sia nel mondo, opra non vile,
un Pastor solamente, ed un ovile".

L'abitudine di servirsi del toscano come strumento per il primato italiano di Napoli continua nella prima metà del regno di Filippo II per opera di Antonio Minturno e di Reginaldo Accetto, fino a quando la sconfitta dell'Invincibile nel 1588 provocò la rinunzia della monarchia universale delle Spagne e fece abbandonare il sogno della unificazione sotto lo scettro dei re napoletani. È allora che comincia l'offensiva antitoscana; questa si manifesta o in una posizione di ripulsa nei confronti del toscano, come nei versi dell'epistola di Cesare Campana al marchese del Vico Filippo Caracciolo, o con una affermazione del napoletano, concretamente realizzata dal grande classicismo del secolo XVII negli scritti egregi di Giambattista Basile, di Giulio Cesare Cortese, dello sconosciuto Filippo Sgruttendio di Scafati, di Bartolomeo Zito, di Titta Valentino.

Nel campo del diritto, la scienza giuridica peculiarmente napoletana vive nei secoli XVI e XVII i suoi momenti migliori. Se escludiamo il pensiero di Andrea d'Isernia, che è un gigantesco monolito, è questo il periodo in cui fioriscono le scuole più varie tra i personaggi più eletti. Basti leggere i capitoli che nel mio *Nápoles hispánico* consacro ad un tema quasi vergine di bibliografia[12] per identificare le energie intellettuali di tanti giureconsulti che fecero di Napoli la culla della scienza giuridica. Sorgono così una serie di scuole che compongono il più ricco mosaico di studi giuridici di cui si abbia memoria, non superato né prima né dopo da nessun popolo.

[12] *Nápoles hispánico*, Madrid e Sevilla, Ediciones Montejurra, I (1958), pp. 343-391, II (1958), pp. 249-315. III (1959), pp. 187-264. IV (1961), pp. 493-565.

Accanto a una particolare letteratura il regno napoletano ebbe una peculiare scienza del diritto.

Fu possibile una cultura napoletana per lo scrupoloso interessamento dei re delle Spagne, fermi nel loro credo tradizionalista di rispettare la personalità storica del Regno, anche quando suggerimenti provenienti dagli stessi napoletani li incitavano alla castiglianizzazione del Regno partenopeo. È noto il caso di Tommaso Campanella che consigliava a Filippo III nella *Monarchia di Spagna* di "spagnolizzare" il Regno mediante l'imposizione della lingua, degli usi e delle leggi di Castiglia; e la reazione di quel buon re della vera Napoli che rifiutò i consigli dell'astrologo domenicano rinunziando alla triste gloria dei Cavour, dei Garibaldi e dei sovrani di quel Piemonte che lo stesso Campanella escludeva dalla lista dei popoli italiani.

Il Regno napoletano tradizionale conobbe, con la personalità politica, l'indipendenza culturale nelle lettere e nel diritto. Fiorito tutto in uno splendido tipo umano che nell'opera *El ingrato* coglie il più bel fiore della produzione di Lope de Vega quando così descrive il principe Carlos che parla col servo Pasquino della napoletana Elena:

"Pasquín: y si ella se precia
de discreta y no lo es?
Carlos: No.
la que en Nápoles nació
es impossible sea necia".

4. L'impresa universale cristiana

Al Regno, così rafforzato nelle istituzioni e maturo nella cultura, quei re affidarono l'impari compito di una

missione storica: difendere la verità cattolica del Cristo contro i nemici del nord e del sud, contro il Protestantesimo e l'Islamismo. Oggi, che l'espressione guerra intellettuale non ha più valore per questo debole cattolicesimo conformista che sopportiamo, sarà difficile per molti comprendere la genialità storica che salvò la Cristianità dall'essere divorata dai suoi nemici, mercé i sacrifici che con gli altri popoli della Confederazione spagnola, i miei antenati affrontarono coraggiosamente.

Fummo strumenti di Dio. Se il Protestantesimo e l'Islamismo non poterono chiudere il cerchio che avrebbe stritolato quella Cristianità che ancora sopravviveva alla rivoluzione antropocentrica europea, fu perché Iddio si servì dei nostri popoli come strumento della Sua gloria e perché i nostri antenati poterono consacrarsi completamente alla impresa di combattere le battaglie del Signore nei leggendari *tercios* o nei banchi di Trento, nelle flotte da guerra o nella stampa dei libri.

La massima gloria della tradizione napoletana è codesto senso missionario, codesta guerra intellettuale contro l'Islam e contro l'Europa. Ignorarla o disconoscerla è voler ignorare o disconoscere coscientemente l'essenza del Regno di Napoli. Con questa sciatta tendenza alla creazione dell'Europa, si giungerà unicamente a distruggere quel che rimane del vecchio Regno partenopeo.

La tradizione di Napoli viene unanimemente vissuta ed espressa dai più grandi scrittori del regno, che sono nemici di Lutero, di Machiavelli, di Bodin, di Hobbes, in una parola di tutti i padri dell'Europa. Contro il primo di essi, Lutero, è un figlio di Gaeta, Tommaso de Vio, che apre la polemica cattolica, sebbene mai fosse spuntato in Napoli il benché minimo tentacolo dell'eresia luterana, giacché i valdesiani non ebbero con Napoli altra relazione se non quella di una momentanea permanenza: Juan de

Valdés era di Cuenca, senese Bernardino Tommasini di Oca, fiorentini Pietro Carnesecchi e Pietro Martire Vermiglio, veneto Marc'Antonio Flaminio, lombarda Giulia Gonzaga, iberica Isabel Briceño. Neppure il machiavellismo ebbe fortuna in Napoli, perché la scuola napoletanissima del realismo tacitiano fu per costituzione antimachiavellica. Nelle sue file si trovano nomi dell'altezza di Girolamo Franchetta, Fabio Frezza, Deodato Solera, Gio. Donato Turboli, Muzio Floriati, Giambattista Vico e molti altri; senza contare che nacque a Rocca d'Evandro, in Terra di Lavoro, uno dei più formidabili polemisti antimachiavellici di cui si abbia memoria: Ottavio Sammarco; ed inoltre pensatori che non ammettevano neanche il tacitismo (data la loro posizione estremamente realistica), come Alberto Pecorelli o Giulio Cesare Capaccio, o il coraggioso polemista Torquato Accetto, impegnato a combattere il Machiavelli dalle trincee della filosofia stoica. La mentalità assolutistica tipicamente europea e sconosciuta nelle Spagne, teorizzata da Jean Bodin in *Les six livres de la République*, era incompatibile con la mentalità della Napoli tradizionale perché questa conosceva l'ossequio del principe alle leggi del Regno nella dottrina unanime della giurisprudenza regnicola, sintetizzata dai liberi sudditi di Filippo II nel tanto dimenticato quanto eccelso testo di Giovanni Antonio Lanario secondo cui "*potestas absoluta non potest dari in Republica politica, et bene ordinata*"[13]; sviluppata da Alessandro Turamino nella sua visione della consuetudine come espressione della volontà popolare, da Andrea Molfesio nel suo quadro delle limitazioni legali, da Domenico Tassone nella tavola delle limitazioni istituzio-

[13] Ioannis Antonii Lanarii, *Repetitiones feudales*, Napoli, *Apud Lazarum Scorigium*, 1630, p. 115 b.

nali, da Francesco Pavone nella concezione delle consuetudini popolari superiori alle leggi del principe, ed in tanti altri, che non è necessario citare per chiarire il concetto del potere limitato caratteristico delle Spagne, che metteva la Napoli autentica in posizione di contrasto con l'assolutismo bodiniano caratteristico d'Europa. Basterebbe la sistematica del diritto parlamentare napoletano elaborata dal vescovo di Capri Raffaele Rastelli, ai tempi di Filippo IV, per comprendere la contrapposizione del diritto politico napoletano, libero, di impronta spagnola, al diritto politico europeo.

Il pensiero politico napoletano, come quello spagnolo in generale, fu antieuropeo, antiluterano, antimachiavellico, antibodiniano, schiettamente aderente alla Controriforma. L'Islam e l'Europa furono i nemici nazionali. Fino al 1700 il Regno formò un blocco con il resto dei popoli della monarchia federata ispanica difendendo il teocentrismo intransigente della Cristianità di fronte alla nuova civiltà antropocentrica europea.

5. La fine di Napoli

La Napoli tradizionale, insomma, si cristallizzò in tre punti: la difesa intransigente del Cristianesimo cattolico, il mantenimento appassionato delle libertà del Regno inteso come corpo politico perfetto e totale, il fervido servizio al Re, capitano dell'impresa della Controriforma e paladino della Cristianità missionaria.

La guerra civile che dilaniò i popoli spagnoli alla morte di Carlo II, provocò lo spezzettamento delle Spagne e, quel che è peggio, l'introduzione del nefasto pensiero europeo. Senza eccezione, in tutti i popoli della monarchia federale spagnola, la storia degli ultimi tre secoli sarà la lotta delle rispettive tradizioni spagnole contro l'estraneo spirito europeo. Napoli non costituisce una eccezione ed il suo sviluppo storico si identificherà con la polemica intorno alla sua tradizione assalita dall'assolutismo francese nel secolo XVIII, dal garibaldinismo liberale nel secolo XIX e dal sogno "romano" del fascismo nel secolo XX, che si succederanno lottando gli uni contro gli altri senza mai permettere una soluzione autenticamente napoletana.

Il secolo XVIII vede il trionfo dell'Europa sulle Spagne, divise e soggette al governo di europei. Come in Castiglia prevarranno gli infrancesati Feijóo, Luzán o Moratin, anche a Napoli sarà di moda imitare i Francesi. In ogni luogo si rinnega la genuina tradizione. Come in Castiglia, anche a Napoli una masnada di stranieri scende nel regno per annientare la sua essenza più profonda e per europeizzarla. Il francese Carlo III di Borbone dal trono, il toscano Bernardo Tanucci dal ministero, il conterraneo di quest'ultimo Bartolomeo Intieri sul piano culturale, il genovese Paolo Mattia Doria con la mendace storiografia, straziano l'anima nazionale napoletana. Come in Castiglia, anche qui si copiano l'amministrazione francese del Colbert, i gusti letterari del Boileau, la filosofia del Voltaire. L'eroico idealismo della difesa della Cristianità viene sostituito dal volgare pragmatismo di moda alla corte di Versailles. Invece di morire per degli ideali universali sui campi del Brasile o delle Fiandre, i Napoletani si preoccupano di costruire il palazzo di Caserta e vegetano sotto lo scettro borbonico. Le minoranze intellettuali, da Antonio Genovesi a Cesare Beccaria, da Gaetano Filangieri a Francesco Mario Pagano, non sono che fallite imitazioni di dottrine ultralpine. I letterati disprezzano la loro storia per inginocchiarsi ai piedi dell'idolo Voltaire, come fa Giuseppe Maria Galanti nella lettera del 20 Settembre 1773, o per

deificare il selvaggio rousseaiano come Antonio Genovesi nella sua lettera del 9 Marzo 1768 ad Orsola Garappa. Nello stesso campo del diritto, in cui Napoli avrebbe potuto dar lezione a tutti i popoli, viene dimenticato il glorioso passato scopiazzando formule straniere; Broggia, o chiunque sia l'autore anonimo del saggio di un'opera intitolata *Diritto pubblico e politico del Regno di Napoli*, dichiara nientemeno l'inesistenza di una scienza del diritto e di una dottrina politica nella tradizione napoletana[14]; gli elementi del diritto del Regno napoletano di Niccolò Valletta parlano della "ragione civile" di stampo europeo disprezzando le radici teologiche del diritto tradizionale di Napoli[15]; Antonio Rossi edifica il suo libro *Della Monarchia* su basi assolutistiche, disprezzando la teoria della libertà di un Lanario o di un Tassone[16]; i giuristi napoletani voltano le spalle ai loro incomparabili predecessori, esponenti universali della scienza giuridica.

Solo il popolo protesta e continua a parlare napoletano, quel napoletano che gli eruditi disdegnano, come disdegnano le lettere, la filosofia e la giurisprudenza napoletane facendo a gara nel portare a termine un vero e proprio suicidio nazionale paragonabile solo a quello coevo della Castiglia e del Portogallo soggiogati dalla stessa stupida imitazione europea. Come altrove ho segnalato, assistiamo ad un furore collettivo dei napoletani nel rinnegare le proprie tradizioni, come se, non facendo più parte della confederazione delle Spagne, l'anima nazionale avesse perduto la sua ragione d'essere. A tutti i rami del pensiero e delle lettere si potrebbero

[14] Cosmopoli s.d., p. 2.
[15] Napoli, Michele Morelli, 1776, p. 8.
[16] Napoli, Giuseppe Campo, 1779, pp. 12 e 110 fra altre.

applicare le parole tristi con cui Ferdinando Galiani descrisse il disprezzo per la lingua: "allo splendore di questa nuova luce di scienza e di sapere, la nazione vide con altr'occhio se stessa e n'arrossì. Per la connessione già formata nelle idee, e divenuta impossibile a staccare fu il suo stesso linguaggio quello che maggiormente la percosse e la ricoprì d'umiliazione e di rossore. Quasi si vergognò d'aver parlato. Ma non seguì a sì fatto rincrescimento la natural risoluzione d'emendare e purgare il suo dialetto. Ne fu presa un'altra non meno strana che disperata. Si risolvé unanimemente di rinnegarlo, abborrirlo, deriderlo; così, per stimolo d'onore (cosa incredibile!), venne la nazione tutta a mettersi a schernire e vilipendiare se stessa. Poco mancò che non restasse mutola in tutto. Ma, per non perder il maggior contrassegno dell'uomo, qual è la favella, fu risoluto abbracciar con fervore non già il comune italiano, ma il pretto stringato idiotismo toscano. Si fecero venire a furia di Toscana l'edizioni degli autori resi sacri nella lingua della indeclinabile sentenza della Crusca; se ne ristamparono qui moltissimi; s'appresero quasi a mente. Tutti si dettero a rivoltar vocabulari, grammatiche, regole di ben parlar toscano. Niccolò Amenta insiem con altri pubblicarono volumi su qualunque minuzia grammaticale toscana. I nostri dotti non s'occuparono quasi in altro. Divennero argutissimi e sminuzzatissimi parolai. E, quasi in espiazione del nostro lungo peccato, fu avidamente impreso a parlar e a scriver nel più ricercato favellar fiorentino. Come suonassero bene dentro le bocche doriche napoletane i motti, le celie, i riboboli, le facezie, i gorgheggi e tutti i vezzi di mercato vecchio, può ciascuno immaginarselo"[17].

[17] Ferdinando Galiani, *Del dialetto napoletano*, 1779, Edizione di Fausto Nicolini, Napoli, R. Ricciardi, 1923, pp. 196-198.

Solamente il popolo abbandonato a se stesso e privo d'orientamento, cercò di continuare ad essere napoletano. Nel mondo delle lettere Giambattista Vico rappresenta l'ultima voce tradizionale con la sua avversione alla cultura moderna, con la sua lotta contro il pensiero europeo, fedele alla comune tradizione spagnola, fedele a Francisco Suarez da lui studiato durante l'intero anno 1684 tanto da diventare più suareziano che tomista, fedele a Tacito che illuminerà il realismo di Fabio Frezza e di Nuzio Floriati, confutatore di Bodin in un intero capitolo della *Scienza nuova seconda*, il III della parte XIII; nemico di Hobbes e Machiavelli, quali empi, distruttori della giustizia, scandali del pensiero, nel capitolo VII del libro III della prima *Scienza nuova*; spregiatore dell'idioma francese fino all'estremo di vantarsi di ignorarlo[18], lui, l'erudito degli eruditi; ultimo nome della Tradizione napoletana, la cui massima gloria fu costituita dalla lotta che condusse contro le astrazioni figlie del giusnaturalismo protestante utilizzando genialmente la sintesi suareziana della metafisica con la storia.

La vittoria dell'Europa sulle minoranze intellettuali annientò la cultura originale napoletana. La monarchia borbonica affidò i suoi popoli ad uomini di formazione intellettuale straniera o addirittura di diversa nazionalità. Tanucci o Acton non sono meno stranieri di Murat; Luigi Medici non meno infrancesato di Carlo III. Dal momento in cui Napoli esce dalla confederazione delle Spagne, viene governata da nemici della sua libertà tradizionale, portati in alto dal favore reale o usciti dal seno di circoli illuministi del tipo di quelli che il palermitano Giovanni Meli fustiga nella satira IV de *La villeggiatura*:

[18] Su ciò FAUSTO NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1770)*, saggio biografico, Bari, Laterza, 1932, p. 157.

" C'è Voltier! c'è Russò!... La signurina
li capisci sti libra ch'haju dittu?
Oh ultra ch'è na vera francisina
li spiega lu sirventi 'ntra un vuschiettu".

Ciò nonostante, il popolo profondamente napoletano odiava la Francia che l'Europa gli aveva imposto nel governo e che le stupide minoranze intellettuali adoravano. Con i Borboni perdette l'amore per la monarchia, quell'amore che aveva sentito per i monarchi spagnoli proprio per il loro napoletanismo, rimasto incompreso dai Borboni francesi.

Dei grandi ideali, Dio e Re, che costituivano la profonda unità della confederazione spagnola, il secolo XVIII tolse al popolo napoletano il secondo, e nel 1799, senza più ideali né guide, la Tradizione napoletana perdette la sostanza monarchica pur continuando ad essere spagnola e napoletanissima nell'odio contro l'Europa incarnata dai Francesi e nella fedeltà alla fede cattolica. Nel 1799, dirà Vincenzo Cuoco nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, "il popolo non amava più il re, non voleva neanche udirlo nominare; ma ripiena la mente delle impressioni di tanti anni, amava ancora la sua religione, amava la patria e odiava i francesi"[19].

Nel secolo XVIII la tradizione napoletana perde il senso della monarchia autentica, ma sente la nostalgia delle libertà spagnole, continua ad odiare l'Europa, e crede nella realtà tradizionale di Napoli. Il suo grido di battaglia sarà l'"Evviva la Santa Fede ed il Popolo napoletano!". Perciò il grande teorico del tradizionalismo napoletano d'allora, il tanto calunniato principe di Canosa, Antonio Capece Minutolo, più che una soluzione monar-

[19] Edizione di Nino Cortese, Firenze, Vallecchi, 1926, p. 101.

chica che le circostanze imbrigliavano nell'assolutismo, parve postulare una repubblica aristocratica in unione con i "cavalieri della Città", proprio immediatamente prima che i Borboni distruggessero gli ultimi resti dell'antica libertà sciogliendo i "Sedili" il 25 Aprile 1800. L'aspirazione di Canosa, percorrendo altre vie, era tuttavia non lontana da quella di Vincenzo Cuoco: una Napoli fedele alla tradizione nazionale dei tempi spagnoli, tradizione più intuita che conosciuta, una Napoli antieuropea, cattolica, con proprie leggi libere.

Il senso della storia è quel che avvicina due atteggiamenti apparentemente così diversi come quello di Canosa e del Cuoco nell'ultima svolta del 1800. Ma la loro voce rimase senza ascolto, come accadde a Mozo de Rosales nella Castiglia di Ferdinando VII; nessuno di loro, soffocati tra il liberalismo e l'assolutismo, riuscì ad imporre la propria tesi: quella di dare alla propria patria dei governi tradizionali basati su libertà concrete. Fu l'ultima speranza della Tradizione napoletana e, nel cadere, Napoli entrò nel dilemma di due soluzioni contrarie alla sua sostanza storica: l'assolutismo infrancesato dei Borboni nel secolo XVIII ed il garibaldinismo rivoluzionario dei Savoia nel XIX.

Nel 1860 i liberali trionfarono sugli assolutisti ed i Piemontesi sostituirono i Francesi. Napoli non moriva allora, già era morta da 150 anni quando era uscita dalla confederazione monarchica delle Spagne. Carlo II era stato l'ultimo re nazionale.

La data decisiva della fine di Napoli è il 1700, quando lo spirito nazionale viene annientato; Garibaldi fu solo colui che seppellì un popolo assassinato più di un secolo addietro.

Chi legge *N'appiceco tra nu fauzo liberale e n'accanito palatone* di Antonio Teodoro, comprende la ragione di tali

giudizi vedendoli proiettati nella realtà napoletana[20]. Dopo un secolo e mezzo cadranno nel vuoto i tentativi di risuscitare lo spirito nazionale, sia nel campo letterario con lo scarno realismo di Ferdinando Russo, sia con il radicalismo nazionalista dei collaboratori di *'O spassatiempo* o con l'Accademia dei Filopatridi.

Il popolo non reagisce più, rovinato com'è da imposte che scandalizzavano il marchese di Caccavone o il caustico Raffaele Petra[21]. Prima ancora d'essere vinto nel 1860, fu venduto nel 1700. Solo qualche poeta, come Luigi Chiurazzi, rinnegherà la libertà garibaldina "mo portata", facendosi nostalgico sognatore della vera tradizione perduta, nella sua *Aummaria*[22]. Il popolo napoletano, che nel secolo XVIII aveva perduta la fede nella monarchia per colpa di alcuni despoti francesi, nel XIX perdette la fede nella libertà per aver provato la libertà piemontese. Alle parole di Vincenzo Cuoco sopra citato, fanno eco quelle di Luigi, il "luciano" del nostalgico poema di Ferdinando Russo:

"A libbertà! Chesta Mmalora nera
ca nce ha arredutte senza pelle 'ncuolle!...
'A libbertà!... Sta fauza puntunera
ca te fa tante cicere e nnammuolle!...
Po' quanno t'ha spugliato, bonasera!"[23]

---

[20] Datato 14 Luglio 1865. Nella *Raccolta di poesie edite ed inedite*, Napoli, Fratelli Tornese, 1887, pp. 57 b59 a.
[21] Vedi ANDREA GENOINO, *Profilo del Marchese di Caccavone*, Napoli, N. Jovene, 1924, p. 134.
[22] In ENRICO MALATO, *La poesia dialettale napoletana*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1960, citazione nel II, p. 173.
[23] FERDINANDO RUSSO, *'O Luciano d' 'o Rre*, Napoli, Bideri, 1963, p. 47.

Degli antichi grandi ideali, il popolo napoletano conserva solamente la fede cattolica. E le sue stupide minoranze, abbagliate da dottrine straniere, ora nel secolo XX, stanno lavorando tenacemente per abbattere l'unico baluardo che resta della vera Tradizione.

6. Via Toledo, 1963

Il Regno di Napoli, opera dei re delle Spagne, raggiunge la sua piena formazione istituzionale verso il 1500 e una propria cultura peculiare nei secoli XVI e XVII, quando l'indipendenza nel seno della confederazione spagnola rese possibile la realizzazione della sua personalità politica, giuridica e culturale. Nel 1700, smembratasi la confederazione delle Spagne, Napoli divenne vittima della nemica Europa. Il trinomio tradizionale di Dio, libertà concreta e re si svuota di contenuto nei tre secoli successivi: nel XVIII la fede nella monarchia, nel XIX il ricordo delle proprie libertà, nel XX la passione fervente nel Dio della Cristianità militante.

Perciò io, passeggiando nella vecchia via Toledo, meta prediletta da tanti napoletani purosangue nei giorni in cui Napoli era Napoli, ho sentito spesso il peso dolce di una eredità così nobile ed ho guardato con pietoso dolore tanti figli del popolino venduti a tutte le pazzie delle mode europee dalle vuote minoranze di pseudo-intellettuali. Ultimo napoletano nell'intimità del mio spirito mi sentivo l'unico figlio spirituale della Tradizione napoletana tra gente che, non solo l'ignorava, ma si vantava d'ignorarla. Solo dall'anima del popolino, disprezzata da tali minoranze, traspariva la genuinità sepolta della Napoli mia e dei miei avi.

L'incompetenza del comandante Achille Lauro ha dato il colpo di grazia alla Tradizione napoletana, poiché ha

voluto camuffarla con la monarchia straniera dei Savoia, invece di indirizzarla verso la restaurazione della cultura patria. Avrebbe potuto seguire l'esempio di Francesco Cambó in Catalogna e la sua opera sarebbe stata efficace e duratura. Come Cambó, avrebbe potuto creare cattedre, fondare centri di cultura, finanziare case editrici, patrocinare ricerche, in una parola intraprendere l'impresa di fomentare la restaurazione spirituale di tutto il suo popolo. L'impresa di Cambó è riuscita a far sì che lo spirito catalano abbia resistito all'offensiva di due dittature e continui nella sua splendida primavera nazionale. Allo stesso modo Lauro avrebbe potuto salvare il salvabile della Tradizione napoletana se avesse lavorato alla restaurazione di Napoli invece di perdersi in mille meschine lotte campanilistiche, se avesse preferito il mecenatismo storico alla transitoria carica di sindaco, se avesse posseduto il senso esatto della prospettiva storica napoletana.

Forse ora è tardi per risuscitare la Tradizione di Napoli. Ma, per coloro che ancora cercano di denigrarla o vogliono ignorarla, lì stanno le sue vestigia; nei libri che non si leggono, nel popolo che viene disprezzato, nel cuore di molti che inconsciamente le sentono come io le sento. Perciò passeggiando tanti pomeriggi nella rumorosa via Toledo ho sofferto la tristezza profonda della solitudine, consolata solo dalla voce serena dell'ultimo tradizionalista napoletano, del fraterno amico Silvio Vitale, quando il richiamo che sentivo nel più profondo del mio essere mi diceva che era impossibile finisse così il popolo dei miei antenati, ricco di lealtà generosa, creatore di grandi libertà concrete, paladino di imprese universali. Morirò, ma voglio morire con la speranza che, anche se sepolta e derisa, la tradizione della mia Napoli non può restare inerte archeologia. La giustizia di Dio non può permettere che muoia tra ludibri un popolo che è stato strumento

di Lui nelle battaglie decisive della storia. Neanche se, come sembra accadere, i Napoletani si sono lasciati andare nella pazzia di un suicidio collettivo.

INDICE DEI NOMI

Accetto, Reginaldo, 140
Accetto, Torquato, 143
Acedo, José F., 64
Acton, Giovanni, 148
Agostino (santo), 101
Aitor (patriarca), 48, 88
Albuquerque (conte di), 90
Alfonso I, 135
Alfonso II, 136
Alfonso V il Magnanimo, 51, 135, 136
Alighieri, Dante, 23
Altamura, Antonio, 134
Amelot, 57
Amenta, Niccolò, 147
Andrea d'Isernia, 140
Aparisi y Gujarro, Antonio, 6, 102
Archi, Antonio, 20
Aristotele, 75
Arshanov, 113
Augusto, 21
Ayuso, Miguel, 14

Balmes, Jaime, 66
Basile, Giambattista, 24, 134, 140
Battista, Giovanni V., 137
Beccaria, Cesare, 145
Bentham, 73
Bernardo di Chiaravalle (santo), 43
Binder, Jiulius, 97
Bodin, Jean, 44, 46, 142, 143
Borjes, José, 16
Boutmy, 111
Briceño, Isabel, 143
Broggia, 146
Bruno, Giordano, 134

Caballero B., Consuelo, 14
Caccavone (marchese di), 151
Calcagno, Francesco, 134
Calvino G., 11
Cambó, Francesco, 153
Campana, Cesare, 140
Campanella, Tommaso, 134, 141
Canovas del Castillo, 86, 92
Cantù, Cantù, 116
Capaccio, Giulio Cesare, 143
Capece Minutolo Antonio, 149, 150
Caracciolo, Giovanni F., 139
Caracciolo, Filippo, 140
Carlo Magno, 10, 42

Carlo I, 55, 56, 89
Carlo II, 55, 90, 144, 150
Carlo III di Borbone, 59, 72, 145, 148
Carlo V, 33, 34, 139
Carlo V di Navarra, 90, 91
Carnesecchi, Pietro, 143
Carre De Malberg , 113
Castelar, E., 80
Catalán, Pablo, 72
Caucci, Paolo, 14
Chiurazzi, Luigi, 151
Cifuentes (conte), 43
Colbert, 145
Coniglio, Giuseppe, 134
Constant, Benjamin, 118
Cortés, Hernán, 50
Cortese, Giulio Cesare, 134, 140
Croce, Benedetto, 134, 137
Cuoco, Vincenzo, 149, 150, 151
Curcio, Carlo, 134

D'Andrea, Francesco, 134
Dawson, Christopher, 40, 41, 42, 48
De Cervantes M., 53, 25
De Ferrariis, 137
De Figueroa, Juan, 138
De Foxá, Augustín, 35
De Gasperi, Alcide, 11
De Groot, Hugo, 46
De la Gándara, Miguel Antonio, 69
De la Huerta García, 59, 66
De Macanaz, Melchor, 57, 63
De Mella Vázquez J., 6, 105
De Olave, Serafín, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 87
De Penalén, 78
De Rosales M., Bernardo, 63, 64
De Saavedra Fajardo, Diego, 109
De Unamuno, Miguel, 39
De Valdés, Juan, 142
De Vega Lope, 141
De Vico, Francisco Angel, 34
De Vio, Tommaso, 142
De Zevallos Gerolamino, Fernando, 59
Del Balzo Orsini, Giovanni Antonio, 136
Descartes, 111
Di Falco, Benedetto, 139
Di Gennaro, Pietro Jacopo, 139
Di Giacomo, Salvatore, 132, 134
Di Giovine, Francesco Maurizio, 14
Di Stefano, Francesco, 26
Di Tarsia, Paolo Antonio, 138
Donoso Cortés, Juan, 66, 100, 101, 102
Doria, Paolo Mattia, 145
Duns Scoto, 46, 47

Eiximenis, Francesco, 43
Elías De Tejada, Francisco, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14
Enrico IV, 96
Enrico VIII, 11
Era, Antonio, 31
Ermesinda, 78
Esmein, 113
Eufemo, 40
Evola, Julius, 11,17

Federico I, 136, 137
Feijóo, 145
Ferdinando (santo), 48
Ferdinando I, 135, 136
Ferdinando III il Cattolico, 91, 92, 135, 138, 139
Ferdinando IV, 30
Ferdinando VII, 62 ,63, 72, 150
Fergola, Gabriele, 14
Fernando VII, 65, 76
Ferrer Melchor, 64
Filangieri, Gaetano, 145
Filippo d'Angiò, 56
Filippo II, 30, 31, 33, 34, 48, 90, 91, 92, 135, 140, 143
Filippo III, 141
Filippo IV, 92, 131, 144
Filippo Neri (santo), 60
Filippo V, 36, 55, 56, 57, 60, 125
Filippo VI di Valois, 89
Flaminio, Marc'Antonio, 143
Floriati, Muzio, 143, 148
Folieta, Uberto, 138
Forner, Juan Pablo, 59, 66, 69
Francesco Giuseppe, 10
Franchetta, Girolamo, 143
Frazer, 7, 9
Freund, Michael, 98
Frezza, Fabio, 143, 148

Galanti, Giuseppe Maria, 145
Galiani, Ferdinando, 24, 147
Galvao de Sousa, J. P., 107
Gambini, Daniella, 14
Gambra Ciudad, Rafael, 6, 123
Gamet, Benito, 139
Garappa, Orsola, 146
Garibaldi, Giuseppe, 150
Genovesi, Antonio, 145, 146
Giacomo I d'Aragona, 88
Giacomo I il Conquistatore, 51
Gil y Robles, Enrique, 102
Giménez Cab., Ernesto, 51

Tassone, Domenico, 143, 146
Taylor, 9
Tejera, Domingo, 64
Teodoro, Antonio, 150
Teodosio, 21
Thiriart, Jean, 10
Tommasini d'Oca, 143
Tommaso d'Aquino (santo), 22, 46, 47
Tudó, Pepita, 72
Turamino, Alessandro, 143
Turboli, G. Donato, 143

Valentino, Titta, 140
Valletta, Niccolò, 146
Vassallo, Piero, 14
Vega, 29
Vermiglio, Pietro Martire, 143
Vico, Giovan Battista, 22, 25, 143, 148
Vigliena, 27
Villalar, 65
Villena, 55, 57, 60, 63, 64, 65
Vitale, Silvio, 7, 13, 14, 17, 153
Voltaire, 145
Von Martin, Alfred, 110
Von Stein, Lorenz, 113

Wilhelmsen, Alexandra, 14
Wolff, 32
Wycleff, 44

Zito, Bartolomeo, 140
Zuaznavar y Francia, José Maria, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81

1419863
BIBLIOTECA STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

INDICE

Prefazione di Pino Tosca . . . . . .pag. 5

I. LA TRADIZIONE ITALIANA . . . . . .pag. 15

1. Ragioni di questa introduzione . . . . . .pag. 15
2. Tradizionalismo e fascismo . . . . . .pag. 17
3. Tradizionalismo e nazionalismo . . . . . .pag. 22
4. Memoria delle monarchie federative . . . . . .pag. 24
5. Cattolicesimo dell'Italia . . . . . .pag. 32
6. Le "Italie" del secolo XVI . . . . . .pag. 35
7. Spagnoli e Italiani . . . . . .pag. 37

II. LE TRADIZIONI DELLE SPAGNE . . . . . .pag. 39

1. L'Europa e le Spagne . . . . . .pag. 39
2. L'Europa . . . . . .pag. 42
3. Le Spagne . . . . . .pag. 48
4. L'europeizzazione assolutista . . . . . .pag. 54
5. L'europeizzazione liberale . . . . . .pag. 61

III. UNA TRADIZIONE VIVA: LA NAVARRA . . .pag. 69

1. Una tradizione salvata dal naufragio europeizzante . . . . . .pag. 69
2. La prima interpretazione: Zuaznavar, l'erudito . . . . . .pag. 71
3. L'interpretazione sentimentale: Olave . . . . . .pag. 76
4. Marichalar o l'interpretazione tecnica . . . . . .pag. 82
5. Le osservazioni di Cánovas del Castillo . . . . .pag. 86
6. Lezione politica della Navarra . . . . . .pag. 87

IV. LA TRADIZIONE . . . . . .pag. 95

1. La rivoluzione europea . . . . . .pag. 95
2. La difesa dalla rivoluzione . . . . . .pag. 97
3. La rivoluzione nel pensiero tradizionale . . . .pag. 100
4. La tradizione . . . . . .pag. 102
5. Tradizione e progresso . . . . . .pag. 104
6. La Tradizione delle Spagne . . . . . .pag. 105

V. I FUEROS COME SISTEMI DI LIBERTÀ CONCRETE . . . . . .pag. 107

1. I *Fueros* . . . . . .pag. 107
2. Uomo astratto e uomo concreto . . . . . .pag. 108
3. Liberalismo e uomo astratto . . . . . .pag. 112
4. Totalitarismo e uomo astratto . . . . . .pag. 113
5. Tradizione e uomo concreto . . . . . .pag. 114
6. Sulle libertà. Libertà ed uguaglianza . . . . . .pag. 115
7. I *Fueros*, barriera ed alveo . . . . . .pag. 122

VI. LA MONARCHIA FEDERATIVA . . . . . .pag. 125

1. La società, "corpus mysticum" . . . . . .pag. 125
2. La monarchia . . . . . .pag. 129

VII. LA TRADIZIONE DI NAPOLI . . . . . .pag. 131

1. Solitudine in via Toledo . . . . . .pag. 131
2. Il corpo istituzionale autonomo . . . . . .pag. 135
3. Cultura peculiare napoletana . . . . . .pag. 139
4. L'impresa universale cristiana . . . . . .pag. 141
5. La fine di Napoli . . . . . .pag. 144
6. Via Toledo, 1963 . . . . . .pag. 152

Indice dei nomi . . . . . .pag. 155

Finito di stampare
nel mese di maggio 2001
Dalla Edigrafica srl.
Morcone (BN)